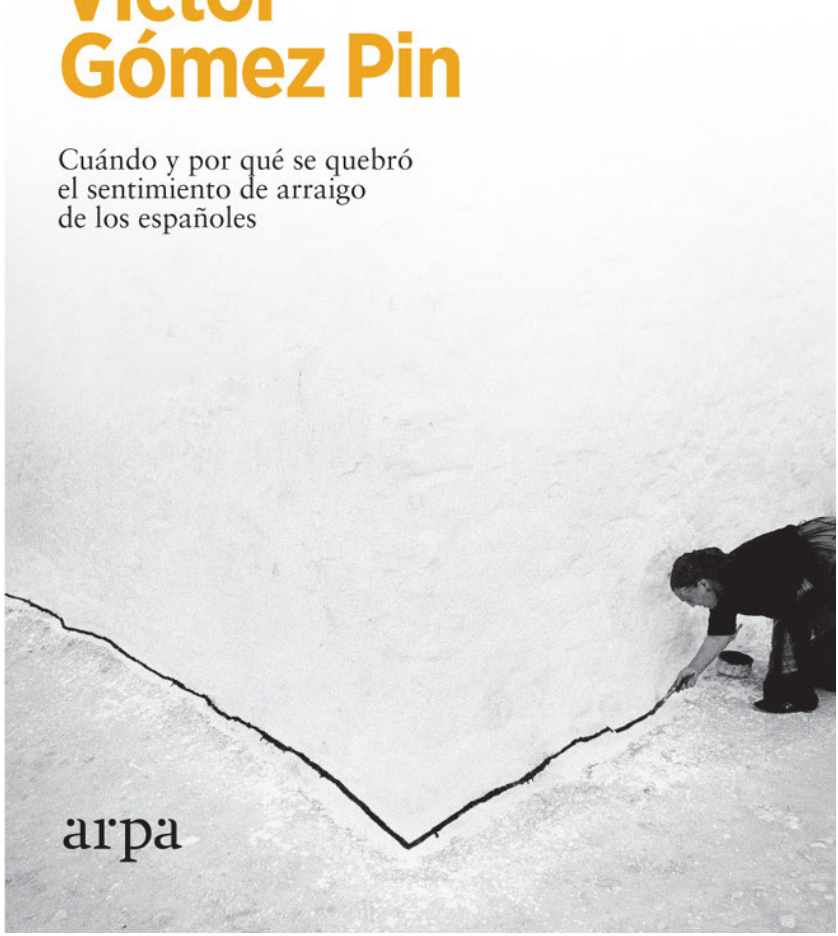
La España que tanto quisimos

Víctor Gómez Pin

Cuándo y por qué se quebró el sentimiento de arraigo de los españoles

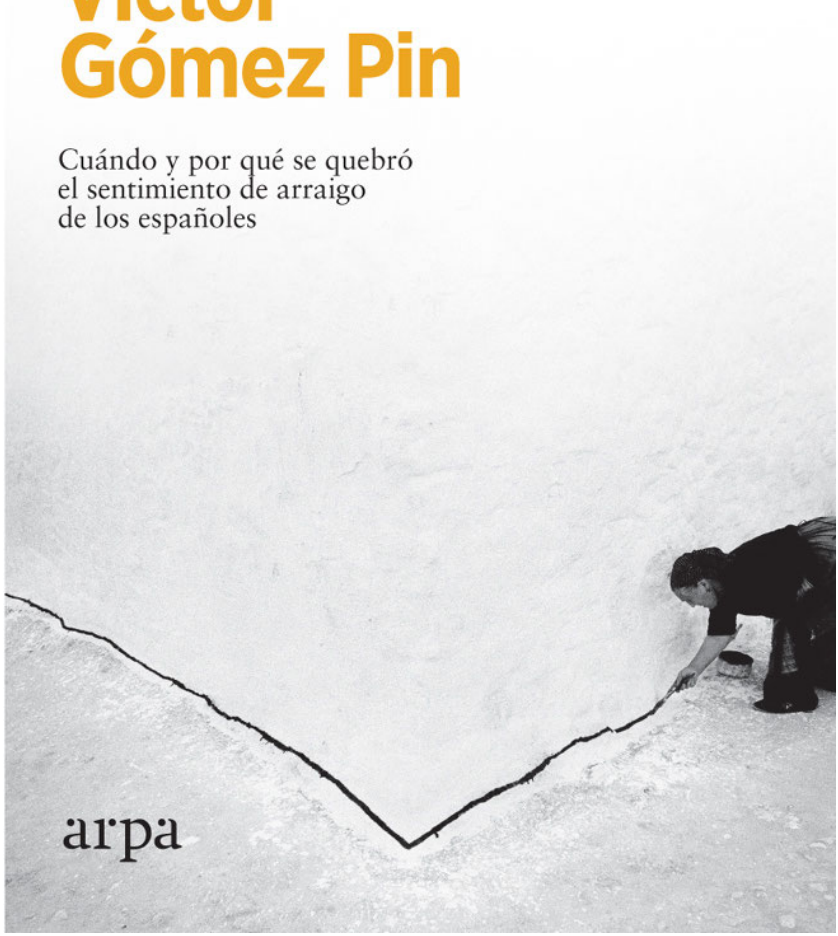


arpa

La España que tanto quisimos

Víctor Gómez Pin

Cuándo y por qué se quebró el sentimiento de arraigo de los españoles



arpa

LA ESPAÑA QUE TANTO QUISIMOS

© del texto: Víctor Gómez Pin, 2022

© de esta edición: Arpa & Alfil Editores, S. L.

Este libro ha sido negociado a través de Silvia Bastos Agencia Literaria

Primera edición: mayo de 2022

ISBN: 978-84-18741-56-2

Diseño de colección: Enric Jardí

Diseño de cubierta: Anna Juvé

Imagen de cubierta: © Ramon Masats, VEGAP, Barcelona, 2022

Maquetación: Àngel Daniel

Producción del ePub: booqlab

Arpa

Manila, 65

08034 Barcelona

arpaeditores.com

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio sin permiso del editor.

Víctor Gómez Pin

LA ESPAÑA QUE TANTO QUISIMOS

arpa

SUMARIO

PRELIMINAR

PRÓLOGO: «ARRANCAR LA PIEL AL SOL»

1. España en efigie

2. Riqueza lingüística y guerra de lenguas

3. Una herida abierta

4. Iberia y la blanca piel de Europa

5. El pensamiento en España: entre la intolerancia propia y el prejuicio ajeno

6. Cristalización del debate en torno a un rito

EPÍLOGO: «ASÍ OCURRE EN TU TIERRA…»

POST SCRIPTUM. «ADONDE VAYA USTED»

NOTAS

«Aunque en el agua mueras,

canción, no has de quejarte».

En el recuerdo, el eco a intervalos de Villanesca

PRELIMINAR

Hace casi una vida que tengo en la cabeza la idea de efectuar una reflexión sobre España, aunque por diversas razones el proyecto se ha ido difiriendo una y otra vez. Me remonto en efecto a mediados de los años sesenta del pasado siglo, cuando París era para tantas personas del mundo una ciudad faro, y la idea se abrió camino tras la visión repetida de una película cuya acción transcurría en cierto lugar de Italia. En aquel París en el que nadie presagiaba la eclosión que supondría el llamado Mayo del 68, muchos inmigrantes, exiliados, estudiantes o meros parisinos con escasos recursos en busca de un refugio cultural, que lo fuera a la vez contra el frío, teníamos un lugar de referencia en la cinemateca de la rue d'Ulm que, contra viento y marea, mantenía el precio fijo y prácticamente simbólico de un franco y un céntimo. Algunas películas eran de obligada reposición. Entre ellas, una de título misterioso que narraba las peripecias de una familia de pescadores en la costa oriental de Sicilia, en el pequeño pueblo de Aci Trezza, no lejos de Catania y a la sombra del Etna1.

Desde las primeras imágenes, fuimos seducidos por aquel universo elemental, a tono con el blanco y negro, malos que lo eran con carácter irreversible y víctimas carentes de toda culpa. Fuera cual fuera nuestro lugar de origen, nos reconocíamos en aquella historia del Mezzogiorno protagonizada por los propios habitantes de Aci Trezza, que se expresaban en lengua siciliana. La historia llegaba a nosotros a través de la mirada de un milanés privilegiado que había recurrido a su fortuna personal para evitar que el rodaje fuese interrumpido.

Nos conmovía la sobria parábola sobre la condición humana, la obligada confrontación a la naturaleza y la distorsión del sentido de este combate, mediatizado por la jerarquía entre los hombres y su corolario de humillación social. Nos conmovía la visión lúcida y solidaria con la Italia meridional de un milanés cargado de sensibilidad social, y nos afectaba de lleno la contradicción interna de aquel Aci Trezza en el que el vínculo horizontal entre las gentes

no se dejaba reducir al vínculo vertical que se establece con los representantes de las instituciones, los poderes económicos o los meros capataces de un sistema caciquil.

En el momento álgido del drama, cuando la ignominia de los especuladores de la lonja y la pérdida de la barca que aseguraba la subsistencia parecían no ofrecer al protagonista, el pescador Valasto, otra salida que la emigración, se vislumbra como alternativa el plantar cara, intentar modificar la relación de fuerzas entre los defensores de intereses confrontados.

Pero Visconti había percibido con gran agudeza, de manera inteligente y sutil, que la apuesta política legítima pasaba por abolir la jerarquía social imperante sin por ello cuestionar la atmósfera que envolvía aquella comunidad de pescadores, alimentando así en los espectadores la nostalgia de algo que quizá nunca existió, un lugar que aunase arraigo profundo y libertad.

La rebeldía del protagonista de La tierra tiembla apelaba a una transformación social del Mezzogiorno italiano, que también el norte esperaba: un norte entonces consciente no solo de la situación del sur, sino también de las razones del sur. Pues, todavía lejanos los años de nihilismo político de la supremacista Liga Norte, en el Torino del ya entonces desaparecido Cesare Pavese, al igual que en el Milán de los trabajadores que fustigaban en su lengua vernácula la ingratitud social de la burguesía industrial, Mezzogiorno no era sinónimo de cultura de la indigencia, sino de civilización a pesar de la indigencia: estoica ante la penuria, pero alzada contra el mal gratuito; civilización que, cuando la indigencia fuera abolida, desplegaría todo su potencial esplendor.

A la vez que la situación de las poblaciones del sur se analizaba en términos de condiciones sociales (por Visconti y tantos otros), el desarrollo económico y cultural de las sociedades del norte —moldeadas por valores urbanos y por la generalización de la educación— se veía indisociable de la durísima lucha de los que habían contribuido al mismo, incluidos los trabajadores del Mezzogiorno que, a caballo entre dos mundos, encarnaban la unidad de lo que se denominaba Italia.

Gentes del Mezzogiorno, cuyo sueño de progreso y cuya frustración

el propio Visconti reflejaría de manera ejemplar en los miembros de la familia de Rocco y sus hermanos2, que pugnaban por abrirse camino en la capital lombarda, y que a los barceloneses podría evocarnos una imagen punzante: la de aquellos inmigrantes de la España rural que durante el llamado Plan de estabilización, y la consiguiente crisis, eran recibidos en la estación de Francia por la Guardia Civil, que ese mismo día les brindaba un billete de vuelta al anochecer y en el mismo tren que los había traído. Trenes de nombre exótico, El Shangai (Vigo, Ponferrada, Astorga, Zaragoza, Lérida, Barcelona…) o descriptivo del lugar de origen, El Sevillano (Sevilla, Alcázar de San Juan, Valencia, Tarragona, Barcelona).

Los españoles que veíamos Rocco y sus hermanos y La tierra tiembla no podíamos sino reconocernos en esa mirada trágica y conmovida de Visconti sobre Italia. Pues también nuestro país, en términos generales, lo formaban sociedades rurales que tenían su contrapunto en las zonas fabriles del norte. También en España los condenados a emigrar guardaban el rescoldo de profundas culturas que la niebla sobre ellos no había conseguido apagar, pese a ser más densa que la que enturbiaba Aci Trezza, Sicilia y en general el sur del país, donde la irradiación de la pura rapiña del débil que el fascismo representaba Italia ya había dejado atrás.

La memoria reflexiva sobre España que este libro intenta ser no es disociable de ese París de inviernos entonces persistentes ni del sentimiento de desarraigo de muchos de los que frecuentábamos la cinemateca de la rue d'Ulm. Sentimiento que tenía un paradójico rasgo, al que aludía al principio y que los párrafos que preceden espero ayuden a entender.

Situados políticamente en la izquierda, nuestra denuncia de una Europa en exceso fiel al rigor de la sociedad industrial capitalista tenía, sin embargo, una connotación sentimental regresiva, un deseo de que esa trasformación social, hilo conductor de nuestras referencias políticas, no pusiera en tela de juicio algunas formas de vida que perduraban de manera anacrónica, pero que sentíamos como el reflejo de aquello de verdad civilizado que se daba en nosotros.

«De todo me arrancaron», escribe Luis Cernuda refiriéndose a su exilio de España debido al triunfo franquista. La España que

arrancaron a Cernuda era aquella que tantos durante la República consideraron que seguía siendo una riqueza potencial del alma popular, y por tanto restituible. La de ese teatro que García Lorca intentaba devolver a la gente de los pueblos; la que, vencida «la pobreza sórdida y hambrienta», asumiría «la pobreza bienaventurada, simple, humilde como el pan moreno3»; la que Shostakóvich entrevió en su conmovedor arreglo de las «Seis canciones populares» españolas; la España en esencia comunitaria, que sabe que no hay fertilidad en solar aislado, ni riqueza sin celebración. Sin duda, en España, como entre los pescadores de Aci Trezza, existía la tentación de la ruptura que todo lo abisma, pero la lucidez y la sensibilidad de Visconti nos hacía percibir que ahí se escondía quizás el mayor peligro. Los espectadores queríamos que la relación de fuerzas transformara la situación económica y política de Aci Trezza, que diera un vuelco, pero sobre todo queríamos que Aci Trezza perdurara.

PRÓLOGO

«ARRANCAR LA PIEL AL SOL»

En las páginas que siguen, algunas reflexiones podrán ser juzgadas por su mayor o menor objetividad. No obstante, he de precisar que los hechos en los que se apoya la trama no son resultado de ninguna investigación. Todos los elementos de información están a disposición de cualquier lector habituado a la consulta bibliográfica, o con agilidad para desenvolverse en los meandros de internet. El cúmulo de informaciones sobre hechos en general bien conocidos es simplemente interpretado, filtrado por la lente de la vivencia subjetiva, lo que acarreará de manera inevitable alguna deformación.

No cabe referirse a esa España que tengo en mente —para la que aún busco un concepto que la designe con propiedad— como cabe referirse, por ejemplo, a Francia, es decir, a una entidad política que las circunstancias han moldeado en una imagen estable: esa Francia que, durante la última guerra, todos los franceses, tanto los que permanecieron en el país como los que habían seguido a Londres al general De Gaulle, sentían como ocupada, pero configurada; una Francia digamos en acto.

La España que tanto quisimos no se corresponde con una entidad cultural y políticamente bien trabada que se trataría de recuperar. Quizá nunca existió esa España, si por existir se entiende un proyecto al que la trama de la historia habría dado forma acabada. En nuestro país, lo que en determinado momento pareció tomar cuerpo, o bien fue rápidamente diferido o bien fue deformado, caricaturizado y recuperado por actores inicuos.

Pero tampoco se trata de una construcción solo imaginaria. Evoco un doble vínculo con una España que ni idealizo ni doy por perdida: por un lado, el vínculo que, en los años sesenta y setenta del pasado siglo, mantenían personas (emigrantes por razones políticas,

económicas, personales, o por todo a la vez) para quienes España estaba presente solo como ausencia, un recuerdo a veces hiriente como hierro candente que no logra cauterizar la herida; por otro lado, la España de aquellos que, viviendo en ella y conscientes de sus múltiples fallas, sabían que era necesario asumir esa realidad resquebrajada para intentar recomponerla.

Se trata pues, en parte, de una España contemplada desde la distancia, y de la que muchas personas evocadas en el libro han sentido como una carencia en sus vidas. Carencia, en muchos casos, fuente de una disposición positiva, confirmando la intuición de que sobre todo la pérdida de las raíces puede hacer sentir más que ninguna otra cosa la importancia del arraigo. Pero la reflexión parte asimismo de vivencias directas de la realidad española, en lugares tan significativos como el País Vasco de los años ochenta o la Cataluña de los años sesenta, en la que los inmigrantes sufrían el doble oprobio de ser utilizados por el Régimen para entorpecer las tentativas de recuperación de la cultura y la lengua catalanas, y a la vez ser víctimas de la marginación que en las sociedades industriales de toda Europa sufrían los llegados de regiones campesinas.

Desde fuera, pero también a través de ella, se fragua la imagen de España que quiero transmitir: revisando la que poetas vascos, gallegos y catalanes creyeron abrazar, pero que también deploraron; hurgando en la opuesta imagen de Castilla que nos presentan Azorín y Rosalía de Castro; evocando las peripecias de los viajeros de los trenes con destino a Barcelona; subrayando el peso de la quiebra que supuso no reconocer la pluralidad de lenguas y culturas, y señalando las tentativas de sutura, que hoy vemos en gran medida fallidas. Mi abordaje del asunto será a la fuerza subjetivo, pero marcado por el esfuerzo de evitar apriorismos, sobre todo por no situarme del lado bueno a precio nulo, es decir, no eludir posicionamientos ante lo que encierra contradicción, esa contradicción que se cierne sobre toda actividad humana y que condujo a esa «lucha de lenguas en la Península Ibérica», de la que se ocupó hace décadas el lingüista Manuel Tovar. Lucha de lenguas, pero también lucha de intereses económicos entre zonas de España, que a veces se añade al conflicto entre clases sociales en el seno de un territorio, y lo diluye o tergiversa. Asimismo, lucha en torno a

identidades y en torno a ritos, de la que la tremenda polémica sobre la tauromaquia es un ejemplo paradigmático. En muchas ocasiones, estos conflictos no permiten la reacción del mero desapego, el «ni con este, ni con el otro», sino que exigen ahondar en la verdad, ya sea parcial, del uno y del otro; discernir esta verdad polarizada de sus múltiples disfraces; las múltiples falacias con las que, a veces, los que se erigen en representantes de cada bando envuelven y distorsionan lo que está en juego, llegando a sacar partido de la tensión e instrumentalizando a quienes la sufren en su carne. En cierto capítulo del libro me refiero a que, en el entorno político de mi vida en París, «España» era «una palabra que había que liberar», no una que hubiera que repudiar. Pues se trataba en efecto de rescatar una palabra. Soltar el lastre que suponía su vinculación con rasgos estereotipados de casticismo, fanfarronería, cerrazón y sectarismo; superar la injusticia consistente en considerar tales rasgos como inherentes a una parte esencial de la cultura y tradición de los pueblos de España; reivindicar para España el proyecto ilustrado sin el precio de tener que renunciar a una parte importante de nuestro registro cultural y etnológico.

Las páginas de este libro están animadas por la nostalgia de una idea de país que es de hecho nostalgia de un combate quizá fallido: combate por una España que, precisamente por indómita, aunara la defensa inquebrantable de los valores que dieron vida a los proyectos de emancipación de la humanidad, la defensa de su variedad cultural y lingüística y la asunción de un legado ibérico común; legado diverso y hasta fruto de oposiciones y luchas, y por ello común, hasta el punto de constituir un caso específico en el contexto europeo.

Diluido este estado de espíritu (motor, desde luego, en el febril pero fértil designio que animaba a la República), hoy en nuestro país los proyectos redentoristas son psicológicamente vividos como una exigencia de ruptura con la idea misma de España. En Cataluña o el País Vasco, por razones conocidas, vinculadas no solo a históricos agravios culturales y lingüísticos. En la izquierda española, por una suerte de ascesis que empuja a despojarse de una parte de sí mismo «como un niño deshoja una rosa», según la expresión de Simone Weil. Para Weil, la universalidad ha de ser compatible con el arraigo en una lengua, un paisaje o una atmósfera espiritual, pero

también con el arraigo en una historia, incluida su parte dolorosa, que la memoria conserva, pues «la pérdida del pasado, colectivo o individual, es la gran tragedia humana».

A pesar de su marginación y su quiebra interna, incluso en los años sombríos de un franquismo solidificado, persistía en España el rescoldo de una suerte de disposición de espíritu afirmativa y festiva, por la que Albert Camus caracterizaba la civilización4, viendo en ella el cimiento que permite asumir los aspectos trágicos de la condición humana. Y en efecto, la España que evoco es una síntesis contradictoria de penuria y de promesa, o mejor dicho, de promesa en la penuria: penuria más que material y que nos llegó hasta las entrañas; promesa, porque desde esas entrañas nos apelaba a redimirnos de ella misma, transformándola.

Me refiero en muchas páginas de este libro al fondo de un pueblo rico en expresiones culturales, luminoso en sus celebraciones y cuya historia (a menudo lamentable, pero a veces solo trágica) no tiene ni más ni menos condimentos sombríos que la de otros pueblos que son emblema de Europa y a los que intentamos emular.

Pero bien sabemos que viene de antiguo la existencia de españoles que se complacen en jerarquizar nuestras lenguas, en teñir de vacuidad castiza rasgos culturales profundos, en lanzar una suerte de mal de ojo cada vez que nuestro país se abre a un proyecto fértil de vida en común. Mas, debido a ello, es casi una dejación de responsabilidades resignarse a que solo ellos hablen en nombre de nuestro país. Pues tal deserción deja desamparados a millones de personas que querrían hacer compatible su fidelidad a proyectos universales de emancipación (empezando por los que el franquismo abortó con brutalidad) con una España en la que se reconocen, y con aspectos de ella que en puridad sienten constitutivos de su identidad.

Reflexionar pues, sin medias tintas, sobre el sustrato del obsesivo problema de la compatibilidad o incompatibilidad entre las comunidades de nuestro país —problema que tantas veces cristaliza en un conflicto lingüístico— es uno de los objetivos de este libro. Pero en sus páginas también trato de sumergirme en otros laberintos, tal como la herida secular que supuso la expulsión de las comunidades islámica y hebraica, que en tantos aspectos

destacaban en la vida española. Guiado acaso por mi condición de profesor de filosofía, me detengo a considerar cómo la expulsión de los judíos ha llegado a marcar el destino y la recepción del pensamiento español, desde los erasmistas del siglo XVI hasta Ortega y Gasset, pasando por los grandes nombres de la llamada «Segunda Escolástica», e incluyendo figuras y personalidades de enorme relevancia pero inmersas todavía hoy en esa calima que, con origen dentro y fuera de España, oscurece tantos aspectos de nuestra historia y nuestra vida espiritual.

No rehúyo tampoco en estas páginas lo que supuso para España la aventura de ultramar, así como ciertos intentos por desligar nuestro presente de ese tiempo pasado. Soy de los que entienden que, debido a que compartimos la lengua castellana, nuestro país puede ser visto como una suerte de provincia europea de esa América hispana forjada a partir de tremendos acontecimientos históricos que debemos asumir de una vez por todas, a uno y otro lado del Atlántico. La exigencia de alcanzar una sociedad en la que cada persona pueda reconocerse representante de la humanidad entera pasa por abolir aquello que, aquí y ahora, lo impide; no pasa por el rechazo nominal a un pasado (en nuestro caso, la aventura americana) sin el cual no estaríamos aquí para imponernos semejante exigencia moral. La lucidez sobre lo que supuso la llegada a las costas americanas de tripulaciones por entero masculinas, su inmersión en un continente desconocido de hombres marcados por el miedo, la ambición, la nostalgia, las fiebres y el deseo, todo el dolor y la sangre que ello acarreó, no puede llevarnos a repudiar el hecho de que en ese «nuevo mundo» emergiera una cultura de matriz lingüística latina. Para quien está marcado a fuego por unos hechos, la asunción plena de los mismos es la única vía para una auténtica conciliación subjetiva.

Volcarse sobre momentos del pasado para juzgarlos por su compatibilidad o incompatibilidad con criterios de moralidad en los que a priori habría de basarse todo lazo entre hombres, pueblos y culturas, es atenerse a una mirada abstracta, una mirada que evita considerar las circunstancias que han determinado, sin excepción, la emergencia y el devenir de las civilizaciones.

*

¿Qué España, pues, quisimos y, aun sintiéndola inviable, no hemos dejado de querer? Pues aquella que quiso Miguel Hernández, entre tantos otros, y por la que habría seguido luchando si no le hubieran arrancado la vida aquellos que no pudieron doblegarle el alma.

Invocar el nombre de Miguel Hernández tiene una connotación militante. Cabe suponer cuál sería el marco político al que el poeta se adscribiría si siguiera entre nosotros, acaso no sin cierto desgarro. Como en tantos otros casos, el ideario de dignificación del pueblo español que movía a Miguel Hernández conjugaba con cierta percepción de la vida popular española, la rica diversidad de su fondo cultural, los rituales que marcaban el día a día y las modalidades de celebración en la excepción festiva, a las que hoy sus previsibles compañeros de militancia son a veces indiferentes, cuando no refractarios. Se preguntaría sin acritud por las razones de esa contradicción y por la capacidad para soportar la tensión que supone, en lugar de ser víctima de ella.

A lo largo de estas páginas aparece de manera intermitente una España que mantiene su dignidad en la privación y un espíritu de resistencia ante la sinrazón autoritaria; una España afirmativa y capaz de celebración, que explica la nostalgia de aquellos que la abandonaron a la fuerza: esa «hermosura de pueblo » que, advertía Miguel Hernández, «a desollar vivo vienen lobos y águilas», aunque fuese con tan vano propósito como el de «arrancar la piel al sol ».

Pero limitarse a la «hermosura de pueblo» que conmueve al gran poeta, un país marcado por el infortunio, pero también por la firmeza de espíritu de sus habitantes y la rica diversidad de su fondo cultural, sería en sentido estricto abstracto y arbitrario. La representación concreta de esa España «que quisimos» tiene muy presente una indigencia moral de la que, en el túnel franquista —y aún después— fueron cómplices tantos españoles, sea por sentirse favorecidos por el Régimen, sea por llana cobardía, sea por mera estulticia, o en más de un caso por todo a la vez.

¡Tremendo contraste! De un lado, la España de la pintura blanca

que, repuesta cada año en las casas de tantos campos y pueblos humildes, convertía a los campesinos de Andalucía o del Levante en émulos de ese pastor de Alfred de Vigny que blanqueaba su casa ante la impasible indiferencia del universo; como contrapunto, una España en la que perduraban las desoladoras imágenes de Buñuel, tierras no ya sin pan, sino sin agua canalizada. Esas aldeas, y hasta ciudades, donde los niños jugaban a orillas de un riachuelo contaminado de aguas menores y mayores, de tal manera que para los oriundos menos afortunados la higiene pública solo estaba asegurada si se llegaba a ser vecino de una de esas «colonias» o pueblo-scolonia que el propio Régimen, por un lado, y la burguesía textil catalana, por otro, iban en mutua correspondencia construyendo en la España interior y a orillas del Ter o del Oñar. Una España donde perduraban atmósferas y paisajes que guardaban memoria de acontecimientos que daban lugar a celebraciones populares sin comparación en la Europa de la época, y en cuyas villas y ciudades, al anochecer, incluso en invierno, mantenía la animación de los paseos y la hospitalidad de sus cafés y tabernas. Pero también la España de viajantes de comercio habituados a conciliar el sueño mientras eran torturados por chinches en camas de fondas grasientas. Las mismas ciudades en las que los serenos nocturnos ofrecían habitación al viajero en busca de alojamiento, atentos a tomar buena nota de cualquier rasgo sospechoso en él.

Tremenda, mísera, esta segunda España —de la que soy hijo—, por la cual era inevitable afligirse e imprescindible sobreponerse, evitar que la vergüenza nos paralizara, que impidiera la reflexión sobre la misma penuria, y en cuyo seno, pese a todo, algunos quisimos entrever un rescoldo de espíritu y riqueza.

Quisimos a España en esa eterna tensión de entereza frente a ignominia y miseria que marca el destino de pueblos y personas. Frente a la España del lamento lúcido de Cernuda, la España de César Vallejo, privada de «lo que el espíritu del hombre ganó para el espíritu del hombre a través de los siglos ». La España que, de caer, los niños habrían de luchar por reencontrarla: «¡salid, niños del mundo; id a buscarla!».

1

ESPAÑA EN EFIGIE

EN EL BARCO DE NERUDA

Era un hermoso barco viejo, con esa dignidad que dan los siete mares a lo largo del tiempo. Lo cierto es que nunca llevó aquel barco más de setenta u ochenta personas a bordo. Lo demás fue cacao, copra, sacos de café y de arroz. Ahora le estaba destinado un cargamento más importante: la esperanza.

Ante mi vista, bajo mi dirección, el navío debía llenarse con dos mil hombres y mujeres. Venían de campos de concentración, de inhóspitas regiones, del desierto, del África. Venían de la angustia, de la derrota y este barco debía llenarse con ellos para traerlos a las costas de Chile, a mi propio mundo que los acogía. Eran los combatientes españoles que cruzaron la frontera de Francia hacia un exilio que dura más de treinta años.

La guerra civil —e incivil— de España agonizaba en esta forma: con gentes semiprisioneras, acumuladas por aquí y por allá, metidas en fortalezas, hacinadas, durmiendo en el suelo sobre la arena. El éxodo rompió el corazón del máximo poeta Don Antonio Machado. Apenas cruzó la frontera se terminó su vida. Todavía con restos de sus uniformes, soldados de la República llevaron su ataúd al cementerio de Colliure. Allí sigue enterrado aquel andaluz que cantó como nadie los campos de Castilla […] Necesitábamos especialistas. El mar chileno me había pedido pescadores. Las minas me pedían ingenieros, los campos tractoristas. Los primeros motores diésel me habían encargado mecánicos de precisión.

Recoger a estos seres desperdigados, escogerlos en los más remotos campamentos y llevarlos hasta aquel día azul, frente al mar de

Francia, donde suavemente se mecía el barco Winnipeg fue cosa grave, fue asunto enredado, fue trabajo de devoción y desesperación5.

Este texto de Pablo Neruda sirvió, hace años, de hilo conductor a una exposición en las cocheras del Palau Robert de Barcelona, en la que se evocaban las dificultades para conseguir que la nave Winnipeg tomara rumbo a América. La desesperación del poeta (por entonces cónsul especial para la inmigración de España en París) a la que se refiere el texto se debía a que, con los pasajeros ya a bordo, Neruda recibe la orden de sus superiores de renunciar a la travesía. Sin embargo, por la terquedad del escritor, y al coste de una crisis gubernamental en Santiago, el viejo barco «cargado con dos mil republicanos que cantaban y lloraban, levó anclas y enderezó rumbo a Valparaíso».

Neruda pone de relieve su convencimiento de que insertar a esas personas supondría para su país una riqueza a la vez material y moral. Riqueza moral, dada la entereza de aquellas gentes al no doblegarse a una fuerza que (fueran cuales fueran las motivaciones subjetivas conscientes de los movilizados en el bando «nacional») tenía como objetiva finalidad mantener las estructuras sociales que garantizaban el expolio de los españoles pertenecientes a las clases desfavorecidas. En cuanto a la preocupación de Neruda por asegurarse de que aquel acto de solidaridad supusiera también una riqueza material para Chile, el propio escritor nos recuerda que, no habiendo plaza para todos, el principal criterio en el duro momento de elegir entre los aspirantes al viaje eran los oficios. Vale la pena reproducir el siguiente fragmento:

Sucede que se presentó ante mí un castellano, paleto de blusa negra (hombre maduro, de arrugas profundísimas en el rostro quemado), con su mujer y sus siete hijos.

Al examinar la tarjeta con sus datos le pregunté, sorprendido:

—¿Usted es trabajador del corcho?

—Sí señor, me contestó severamente.

—Hay aquí una pequeña equivocación —le repliqué—. En Chile no hay alcornoques. ¿Qué haría usted por allá?

—Pues los habrá, me respondió el campesino.

—Suba al barco, le dije, usted es de los hombres que necesitamos.

Y él, con el mismo orgullo de su respuesta y seguido de sus siete hijos, comenzó a subir las escaleras del barco Winnipeg. Mucho después quedó probada la razón de aquel español inquebrantable: hubo alcornoques y, por lo tanto, ahora hay corcho en Chile6.

MATAR LA LUZ DE ESPAÑA

Muchos de los embarcados con la ayuda de Neruda en el Winnipeg habían sido rescatados de campos de reclusión o de confinamiento en el África francesa. Para estas personas, Francia no había sido la tan cacareada terre d'accueil; de modo que la América hispana sí era para ellos una promesa. En 1938, un año antes de los acontecimientos del Winnipeg, Neruda había descrito la misma situación anímica, pero en relación a un poeta, su admirado César Vallejo: «Ya en tus últimos tiempos, hermano, tu cuerpo, tu alma te pedían tierra americana, pero la hoguera de España te retenía en Francia, en donde nadie fue más extranjero».

La oficina que gestionaba Neruda en París respondía a las siglas SERE (Servicio de Evacuación de Refugiados Españoles; las mismas siglas en francés), y la dirección oficial era la del Comité Central del Partido Comunista francés. Desde esta sede, Neruda no solo gestionó la partida hacia Chile del Winnipeg. En Chile residía una numerosa colonia catalana que, como las de gallegos o vascos, tenía una importante sede social, denominada Casal de Catalunya. Entre esta institución y el propio SERE se llegó a un acuerdo para gestionar el viaje de diez pasajeros que embarcarían desde el puerto de Marsella en el buque Florida. Entre ellos figuraba el poeta

catalán Joan Oliver, conocido literariamente como Pere Quart. En su Troç de paper7, el poeta rememora así aquella travesía:

Habíamos zarpado de Marsella un día de diciembre de 1939. Huíamos de Francia y de Europa, y de una nueva guerra que había estallado con sordina dos meses antes. Los últimos tiempos, tras salir a empujones de Cataluña, los habíamos pasado en París o en pueblecitos franceses del Norte, y demasiado bien sabíamos lo que pensaban de aquella guerra los ciudadanos de la dulce Francia. Se diría que el pueblo, los «hijos de la patria» no tenían mucha gana de empuñar las armas, ni siquiera contra los boches. El desesperado y cínico eslogan «¡Viva la paz vergonzosa!» aún no había sido proferido, pero se respiraba en todos lados.

Los más optimistas —los ingenuos— depositaban una fe a ultranza en la línea Maginot. Las perspectivas pues eran poco aleccionadoras. Nosotros no dudábamos de que el país sería invadido, ocupado y sometido a esclavitud por la raza «superior». El sambenito de rojos que ya nos había colgado la gendarmería de París no prometía nada bueno en una Francia nazificada. El trasatlántico navegaba Mediterráneo abajo.Vimos confusamente la costa catalana. Los ojos se nos humedecían, y alguno murmuraba inevitablemente la primera estrofa de L'Emigrant. En el estrecho nos cruzamos con la escuadra inglesa que por el momento aún hacía la vista gorda […] El Florida, sin bandera, sin insignia, ni señal visible, pintado de un azul marino oscuro, avanzaba a toda máquina escoltado por dos destructores franceses. Por la noche íbamos sin luz y no se permitía fumar en los puentes. El pasaje se hallaba formado por una decena de catalanes y una centena de judíos europeos. Todos huían de Hitler y compañía.

Hitler… y compañía. Una de las paradójicas consecuencias de la derrota de los países del llamado socialismo real y el consiguiente desprestigio (al menos durante unos años) del análisis social de inspiración marxista, fue que el fenómeno del nacional-socialismo dejó de ser considerado como la manifestación en un país concreto (Alemania para el caso) de un recurso general del orden económico

que, amenazado por el bolchevismo, percibía que la democracia ya no garantizaba sus intereses; dejó de ser contemplado en términos racionales y pasó a ser visto como un fenómeno… alemán, casi genuinamente alemán; la manifestación de un rasgo del carácter de los alemanes. En ausencia de razones explicativas, comunes a otros fenómenos, es decir, haciendo abstracción de sus causas sociales, el nazismo se erigía en fenómeno absoluto.

Restringida así la calamidad a una de sus proyecciones, es lógico que la «compañía» de Hitler (Pétain, Franco o el siniestro fascista belga Leon Degrelle) a la que se refiere Pere Quart en Correndes d'exili, quedara de alguna manera relegada. Ni qué decir tiene, no debía ser este el sentimiento de los pasajeros del Winnipeg o del Florida y, máxime, del propio Joan Oliver, que de haber permanecido en Francia hubiera tenido (como fue el caso de muchos otros refugiados españoles) tantas razones para temer a la policía de Pétain como a la alemana.

Se me permitirá una observación sobre el poeta que enlaza con uno de los temas centrales de este libro. Yo siempre lo percibí como marcado sobre todo por el compromiso de la defensa de su tierra, casi haciendo simbiosis con su lengua. Pero el también poeta catalán Narcís Comadira (contraponiendo la poesía cargada de inteligibles referencias al presente de Joan Oliver a la poesía intemporal y hermética de Salvador Espriu) lo consideraba un compañero de viaje de los comunistas catalanes del PSUC8. Quizá, pero también compañero de viaje de España. Y que hubiera sido meramente compañero si España se lo hubiera facilitado, es decir, si se hubiera visto reflejada en la lengua de aquel compañero, si hubiera sentido como exilio propio su alejamiento de Cataluña, su añoranza, y su demanda de perdón a la tierra catalana por haberla ensangrentado en el conflicto fratricida: «Para que se nos perdone / La guerra que la quebranta / me tiendo y beso mi tierra, / con el hombro la acaricio, / antes de pasar la raya9». Quizá Pere Quart hubiera sido simplemente un español, si España se hubiera reencontrado a sí misma.

Pero tras el hachazo que supuso la caída de Francia (mientras los exiliados del Winnipeg y el Florida buscaban nuevas raíces en

América, y los que habían permanecido en Francia depositaban su esperanza en la resistencia) podría pensarse que la España interior enmudecería por decenios. No obstante, haciendo inmersión en la vida de sus gentes quizá se constataría que hasta cierto punto fueron porosas a la calima con la que los vencedores pretendieron envolver cuerpos y almas; que algo de aquella «hermosura de pueblo» de los versos de Miguel Hernández, persistía.

Quizás el Régimen nunca consiguió «matar la luz de España», propósito que le atribuía Neruda en 1968, en Sao Paulo, ante un monumento de Flavio de Carvalho evocador de la muerte de García Lorca. Quizás en la tiniebla franquista persistió un rescoldo de esa luz de España, que Pablo Neruda reivindica también para Miguel Hernández («el hombre que aquel momento de España desterró a la sombra») y cuya nostalgia confiere ánimo a los propios muertos: «Familia de esta tierra que nos funde en la luz, / los más oscuros muertos pugnan por levantarse10». Esa luz de España que César Vallejo ve en los ojos de los milicianos caídos en la guerra: «estaba escrito / que vosotros haríais la luz entornando / con la muerte vuestros ojos11». Luz de España que es para el poeta mera reminiscencia, pues en realidad contempla a España «con su vientre a cuestas»; una España en apariencia perdida pero que Vallejo exhorta a los niños del mundo a reencontrar:

Niños del mundo, / si cae España —digo, es un decir— / si cae / del cielo abajo su antebrazo que asen, / en cabestro, dos láminas terrestres; / niños, ¡qué edad la de las sienes cóncavas! […] / ¡Bajad el aliento!, y si / el antebrazo baja, si las férulas suenan, si es la noche, / si el cielo cabe en dos limbos terrestres, / si hay ruido en el sonido de las puertas, / si tardo, / Y si no veis a nadie, si os asustan / los lápices sin punta, si la madre / España cae —digo, es un decir — / salid, niños del mundo; id a buscarla.

RESCOLDO DEL ALMA DE UN PUEBLO

En plena agonía del general Franco, la revista francesa Esprit publicó un número titulado «La Europa en política», centrado en cinco países: Alemania (con un texto escrito por Jürgen Habermas), Italia, Reino Unido, Francia y España. Hablando con el entonces director de la publicación sobre cómo enfocar el tema en relación a nuestro país, me manifestó su sorpresa por el hecho de que, en el primer viaje que había realizado, percibió una España diferente de la que tenía en mente, y desde luego mucho más compleja.

Esperaba encontrar una población resignada, temerosa y triste, dispersa en una pluralidad de comunidades solo vinculadas por el feroz canon uniformador del Régimen; una España marcada por la penuria material y la humillación espiritual permanentes, tal como la describe el tremendo poema de Cernuda desde el exilio, en una suerte de ajuste de cuentas con los que creían que la nostalgia era una de las fuentes de su trabajo literario. Un pueblo —avanza el poeta—, «sin alegría, libertad ni pensamiento», un pueblo que sobrevive tras haberle sido negado «lo que el espíritu del hombre ganó para el espíritu del hombre a través de los siglos», que se halla imposibilitado de mantener y legar su patrimonio espiritual. Pero, se dice a sí mismo Cernuda: «Así ocurre en tu tierra, la tierra de los muertos, / adonde ahora todo nace muerto, / vive muerto y muere muerto»12; una España, en la que el desorden, la descomposición, son solo en apariencia ocultados por la quietud del miedo y el silencio.

Sin dejar de entrever en todo momento aspectos que pudieran hacerle evocar estos tremendos versos de Cernuda, lo que chocó a mi interlocutor de la revista Esprit fue encontrarse con una diversidad de pueblos que se mantenía variada en lo lingüístico, rica en sus expresiones culturales, a menudo audaz en lo social y desde luego afirmativa y festiva. La impresión no era un caso aislado.

En la obra de Albert Camus L'État de siège13, la ciudad de Cádiz se baña en una atmósfera de infección moral que se concreta en el mismo nombre, Peste; la de un jerarca que identifica orden con disciplina, vigilancia y cifrado de los comportamientos de los ciudadanos. La aparente resignación de la población queda rota por la voz de Diego, el protagonista, que advierte a los conformistas:

¡Habéis creído que todo se reduce a cifras y fórmulas! ¡Pero con vuestra brillante nomenclatura habéis olvidado la rosa salvaje, los signos del cielo, los rostros del verano, la gran voz del mar, los instantes de desgarro y la cólera de los hombres!14.

Pues bien, muchos compartíamos el sentimiento de que en el pueblo español anidaba el Diego de Camus, que el proyecto de sumisión que la dictadura suponía había fracasado en una dimensión esencial, y que en efecto la soga del Régimen no había conseguido cortar del todo la respiración. El propio Cernuda tenía en mente una España muy distinta de la descrita en el poema antes evocado. Una España que mantendría el reto de arrancarse el velo que la cubría, liberar su vida y su historia de la falacia ensombrecedora, aunque tal liberación llegara para Cernuda demasiado tarde, pues «¿qué ha de decir un muerto?».

Las playas, parameras / Al rubio sol durmiendo, / Los oteros, las vegas / En paz, a solas, lejos;

Los castillos, ermitas, / Cortijos y conventos, / La vida con la historia, / Tan dulces al recuerdo,

Ellos, los vencedores / Caínes sempiternos, / De todo me arrancaron. / Me dejan el destierro.

Una mano divina / Tu tierra alzó en mi cuerpo / Y allí la voz dispuso / Que hablase tu silencio.

Contigo solo estaba, / En ti sola creyendo; / Pensar tu nombre ahora / Envenena mis sueños.

Amargos son los días / De la vida, viviendo / Solo una larga espera / A fuerza de recuerdos.

Un día, tú ya libre / De la mentira de ellos, / Me buscarás. Entonces / ¿Qué ha de decir un muerto?15

Ello explica que, en el París de los años que evoco, entre los emigrados (fuera por razones económicas, políticas, personales, o todo a la vez), España fuera una causa que reivindicar, un país que evocaban poetas y músicos, y que desde luego describían con lúcido afecto escritores completamente alejados de complicidad con el Régimen y las fuerzas sociales que lo sostenían. España era una palabra que había que liberar, no que repudiar.

Liberar porque, en efecto, éramos conscientes de que la realidad social de España era a todas luces terrible. Una España en la que el despiadado «plan de estabilización» había llevado a la miseria a millones de españoles del medio rural. Una España en la que descubrir que uno de los fiscales en los consejos de guerra, Manuel Fernández Martín, nunca obtuvo el título de derecho no supuso la anulación de las sentencias sino, al contrario, un proceso suplementario contra los recurrentes. Una España en la que desde las comisarías de policía «se lanzaba al vacío» a los interrogados, como fue el caso de Julián Grimau. Una España donde no solo se torturaba salvajemente para arrancar confesiones, sino que se jugaba además con el sentimiento de culpabilidad que provocaba no resistir y hacer caer a compañeros.

Madrastra, esta segunda España: la que forzaba a la genuflexión ante curas abusadores; la que había caricaturizado hasta la prostitución la expresión musical y la cultura popular de algunos de sus pueblos; la que condenaba a muchos de sus trabajadores a elegir entre la penuria compartida con los suyos y la penuria gélida en la Europa despiadada con los desarraigados; la España chulesca de los que sentían que su privilegiada situación material formaba parte de la naturaleza de las cosas, o de los que, reducidos a inclinarse en todos los aspectos de su existencia, encontraban un reducto en el supremacismo lingüístico lanzando el abominable «habla cristiano». La misma que se autojaleaba para mejor esconder su sentimiento de impotencia y objetiva subordinación; sentimiento que embargaba también a los partidarios del Régimen, que se esforzaban en hacer «ingeniosos» versos o chistes relativos a la intrínseca racanería

materialista de otros pueblos, en contraste con la «gallardía» española.

Una España, en fin, en la que ante los primeros síntomas de progreso económico y relativa integración en el modo de vida europeo, se incrementaba el desinterés de la gente por todo aquello que no fuera la vida cotidiana, dejando de alguna manera en soledad a los que (a veces con total independencia de su estatus social) se esforzaban en mostrar su disconformidad con un Régimen cuya mera existencia consideraban una ignominia.

Pero también una España en la que —como narra Enric Juliana16— los lazos trabados en la infancia y cierto espíritu de comunidad nunca del todo abolido, hicieron que, en una población del Levante, familias ubicadas en los dos extremos del escenario político se conjuraran, con la ayuda de muchos otros vecinos, para salvar al hijo de una de ellas condenado a muerte por su militancia contra el Régimen. Sin duda se trata de un caso excepcional, al que hacen contrapunto muchos otros de delación cainita, pero también es cierto que el fervor vengativo de los abiertamente adeptos al Régimen no contaminó por entero las relaciones en la vida cotidiana, no impidió la existencia de espacios de intersección en los que imperaba un espíritu de comunidad.

Liberar la palabra España de estereotipos para que resurgieran las imágenes de una España variada en lo lingüístico, rica en sus manifestaciones culturales, luminosa en sus celebraciones, y a menudo indómita, cuando tantos desde el exterior la imaginaban genuflexa: tal era la máxima de acción. Estoy hablando de un tiempo en que el franquismo oscilaba entre períodos de relativa apertura, y momentos de regresión como fueron los juicios de Burgos o la condena a muerte de Salvador Puig Antich. En París pocos apostaban por una evolución interna del Régimen que desembocara en una modalidad, aunque fuera solo formal, de democracia. En el Partido Comunista se implantaba la línea del «compromiso histórico», pero el escepticismo era muy grande y muchos seguían considerando que en un momento dado (quizá coincidiendo con la desaparición física del dictador) la contradicción acabaría por estallar, sin excluir episodios de violencia.

Sin duda esta visión, que posibilitaba proyectar un nuevo arraigo en España, suponía para quienes se hallaban fuera de ella enfrentarse a una parte de sí mismos, esa parte que comprendía a la perfección a quienes habían renunciado incluso a pisar suelo español y desde luego a establecer lazos culturales que involucraran a las instituciones del Régimen. Como es sabido, la actitud quizá más radical al respecto había sido la de Albert Camus, quien, en 1952, invitado por la UNESCO a participar en una actividad cultural, había escrito una durísima carta al director general, señalando que la aceptación de principio de que España pudiera ser integrada deslegitimaba a la institución para hablar en nombre de la cultura de los pueblos.

La carta, transmitida no solo por medios culturales, sino por múltiples periódicos políticos, apelaba directamente al imperativo moral de no permitir que la cultura sirviera de coartada para lavar aspectos de un sistema ruin, llegando a hablar de incompatibilidad con la decencia.

En los años a los que me refiero, Albert Camus ya no estaba presente (había fallecido en accidente de tráfico en 1960), pero su autoridad moral sí lo estaba —pese a su discrepancia con los comunistas y con Jean Paul Sartre— y los argumentos avanzados en su carta se esgrimían para repudiar la colaboración del mundo de la cultura con la España del Régimen, acentuando la escisión interna de tantos artistas, escritores y universitarios reconocidos en el exterior. Y sin embargo…

Se hablaba de los proyectos culturales que se abrían camino, no reducidos a Barcelona o Madrid, como el proyecto de arte contemporáneo en Cuenca (que, entre otros logros, se traduciría en la creación del famoso museo). Se hablaba de ello como se podría hablar de proyectos en Volterra o en Arles, por mencionar dos ciudades pequeñas y singulares como la propia Cuenca pero en países con regímenes democráticos. Pese a todos los escrúpulos morales, no imperaba la idea de que para iniciar algún proyecto hubiera que esperar a que las condiciones fueran favorables. Por el contrario, se siente, casi de manera irreflexiva, que ya se contribuye a modificar las condiciones políticas cuando se tiene entereza para enriquecer espiritualmente el entorno o, mejor dicho, cuando se

alimenta la posibilidad de generar vida que ese entorno tiene. En concreto, era difícil contribuir en España a la creación de una institución cultural sin buscar complicidades con la administración. Solo una convicción podía ayudar a salir de la contradicción: apostar por convertir a ciudades como Cuenca en un lugar vivificador del arte de nuestro tiempo era una forma de intentar reconciliar la España ilustrada con sus fuentes; me atrevo a decir reconciliar a España con su pasado, terrible en tantas ocasiones y tan obsesivo en los que se vieron forzados al exilio.

Con este ejemplo quiero subrayar la convicción que tantos teníamos de que la violencia que sometía a España era de alguna manera extrínseca y que sus ritos, sus costumbres e incluso las afinidades estéticas de sus gentes, de ninguna manera respondían a esa pobreza que es corolario de la interiorización de las cadenas.

Recuerdo una exposición de artistas españoles, en la galería Staedler de la rue de Seine, que dio lugar a una cena ulterior entre amigos. Se habló entonces de la austera belleza de las tarjetas postales españolas y de cómo fotógrafos anónimos daban muestra de finísima sensibilidad en la aprehensión de luces, formas y atmósferas. Todas aquellas personas vivían en París, y a todas les parecía que esta era la ciudad en la que, más que en ninguna otra, podrían desplegar sus capacidades. Pero en la mente de todos se barruntaba un retorno a España, y como arranque, una participación en los proyectos que se abrían camino contra viento y marea.

Muchas personas del París de mis años de estudiante han desaparecido, pero por eso mismo puedo evocarlas como ejemplo, en su vida y en su trabajo, de esta exigencia de reconciliar a España consigo misma, reivindicando aspectos de su pasado y su cultura que el Régimen contaminó. Recuerdo a un intelectual comunista afirmando que, a su regreso a España, la única reivindicación que mantendría respecto a la ya entonces llamada «Cuestión nacional» sería simplemente que la desigualdad económica entre comunidades no acentuara la emigración en los pueblos de ese paisaje castellano que había marcado su niñez.

Recuerdo también, en una tertulia de españoles en una brasserie del barrio latino, la evocación de Mariana Pineda, no solo por haber

bordado una bandera que representaba la resistencia de la España ilustrada, sino porque el poeta que evocaba su subida al cadalso (en la misma Granada en la que él también moriría) lamentaba en retrospectiva no haber compartido con ella un memorable acontecimiento festivo en la plaza de toros de Ronda: «Yo pensaba siempre en ti, yo pensaba si estuviera conmigo, mi triste amiga, mi Marianita Pineda». Pues entonces era posible que alguien, un poeta, evocara la celebración de una efeméride taurina, sin temor a ser tildado de jaleador del casticismo o alcahuete de la España de la ignorancia. Aunque en este tema, como en tantos otros, el anatema surgía, generando una contradicción subjetiva —¡una más! — que yo compartía con muchas de las personas recordadas en este libro.

Desde muy niño había tenido la intuición —o quizás el sentimiento — de que la decencia de la condición humana residía en el lado opuesto a lo que se presentaba como tal en el marco educativo de la España de entonces, de impuesta tonalidad religiosa. Polo opuesto que yo presentía al escuchar palabras cargadas de magia y furia, como Pasionaria o Comunismo, que asociaba a otras como desobediencia, sexualidad, rebeldía… pero también a todo lo que más adelante supe que representaban las palabras celebración, fiesta, eclosión como afirmación colectiva. Así, a la vez que admiraba la disposición de personas que me parecían dar muestra de entereza y resistencia frente a la indigencia ambiental, amaba manifestaciones de la vida española que en mi entorno infantil constituían una auténtica referencia, directa o por filiación, y que yo no veía en absoluto contradictorias con lo que evocaban aquellas primeras palabras cargadas de potencial fuerza liberadora.

La obsesiva cuestión del devenir de esa España que teníamos tan presente en París, era para nosotros también emblemática en este sentido. Repleto nuestro vocabulario de términos como emancipación (de los obreros, de los pueblos colonizados, etcétera) no queríamos que la liberación de España, cuando menos del franquismo, tuviera que hacerse al precio de ese desarraigo que unos años antes, y en situación dramática, denunciara Simone Weil como mal fundamental de nuestras sociedades.

Aludía en las páginas preliminares al hecho de que, en sus películas más sociales, Visconti apuntaba a una superación de la sociedad

marcada por las exigencias del modo de producción en el capitalismo avanzado. Uno de los ingredientes de su denuncia era poner en valor restos de un mundo en el que el capitalismo aún no había desplegado toda su implacable maquinaria, subsistiendo aspectos de otro orden social, del lazo entre las gentes que en gran parte de la Europa industrial constituía ya un anacronismo. El cineasta reforzaba en nosotros el sentimiento de que, esencialmente, en la estabilidad de su etapa industrial desarrollada, el capitalismo apaga el alma. Pues, en efecto, nuestra sensibilidad social era como un puente entre el modo de vivir previo a la sociedad industrial capitalista y el modo de vivir que resultaría de superarla —¡esa era entonces la apuesta!—.

Éramos conscientes de que en España el Régimen se había adueñado de gran parte de lo que vivíamos como rico patrimonio del pueblo, hasta convertirlo en su propio emblema: desde la tauromaquia hasta la música de raíz popular o ciertos ritos y tradiciones religiosos; una parte significativa de la vida española (otrora reivindicada por grandes nombres de nuestras letras, los Alberti, Hernández, Bergamín…) había sido absorbida por la maquinaria nacional-católica.

Pero, a nuestro modo de ver entonces, la emancipación social y la salida del franquismo lograrían soltar lastre y liberar de carga castiza y rancia este legado, del que, sin embargo, nuestro entorno político e ideológico sí tomaba distancia, considerando, por así decir, que ese patrimonio estaba en parte irreversiblemente contaminado y era incompatible con la «España de progreso».

En suma, en nuestro medio político se desconfiaba de aspectos de España que muchos añorábamos, por ver en ellos la expresión de un modo de vida que contrastaba con los tonos que la gélida Europa desarrollada ofrecía; en mi caso, consideraba que se trataba del rechazo de una parte de nosotros mismos, una contradicción interna difícil de sobrellevar. En cualquier caso, no se trataba de una especie de apego irracional a unos orígenes. Todos sabíamos que España sufría una humillación consecuencia de una gran derrota, pero nos animaba la misma confianza que teníamos respecto a tantos otros pueblos: tras el espantajo del Spain is different, tras el opaco velo desplegado por el régimen franquista, perduraban

formas de vida y cultura que debíamos reivindicar.

Otra sería nuestra problemática actual si semejante disposición de espíritu hubiera perdurado, es decir, si se hubieran dado las condiciones políticas y culturales que lo hubieran permitido. Ni de lejos podíamos entonces pensar que, transcurridos decenios, la palabra España se instrumentalizaría hasta el punto de parecer legitimar a los que la repudian. Nosotros la queríamos sinónimo de existencia en comunidad, libre, lúcida, solidaria en la desgracia, conmovida en la celebración y profundamente civilizada. La España diversa, irreductible, festiva, serena, profunda y a veces trágica que inspiró a tantos grandes espíritus: la España de ese «saludo» de Shostakóvich en 1936, o de las mencionadas seis canciones populares que el mismo compositor adaptó en 1956; la España que quizá no pasó jamás de ser una promesa.

«APAKINTZA» EN EL CINTURÓN ROJO:

MEMORIA VASCA DE PACO IBÁÑEZ

Suele decirse que el clima de París ha cambiado, y que ya no se ven esas semanas interminables de tiempo inmisericorde. Pero sí eran frecuentes en mis años de estudiante. El llamado temps de chien alternaba entre el froid de canard en los días con luz y el cielo plomizo, amenizado de lluvia y ráfagas de viento.

Un día de los de agua persistente, buscaba recogerme en algún saliente de portal en el arranque del Boulevard Saint Michel, cuando me fijé en un hombre joven, alto, moreno, de cabello espeso, los hombros algo inclinados y por única protección las solapas alzadas de un abrigo gris. Desaparecido ya entre los peatones resguardados bajo sus paraguas, retuve por un tiempo la imagen de aquel hombre que avanzaba entre absorto, quejoso y paciente, como pareciendo aceptar que ante esa lluvia fría y tediosa era inútil recurrir a un impermeable o un chubasquero.

Días más tarde, frente a un escaparate de una conocida librería de

la rue des Écoles, llamó mi atención que no se expusieran libros, sino varias copias de un disco. La carátula llevaba la firma de Salvador Dalí y el disco estaba dedicado a la poesía española. La fotografía del autor de la música, un joven vestido con un jersey negro, no me resultaba desconocida… Tras unos segundos de vacilación, le reconocí. Se trataba de aquel mismo hombre que había visto avanzar con gesto entre escéptico y estoico bajo el aguacero.

*

Paco Ibáñez, en efecto, llevaba en aquellos años un sobrio abrigo gris que lo caracterizaba. No eran tiempos como para cambiar de vestimenta a menudo. Aunque aquel primer disco (poemas musicados de Góngora y García Lorca) tuvo un impacto inmediato en Francia, con rápido eco en España, la manera en que Paco manejaba su economía no era muy compatible con mejorar de estatus, y de hecho seguía viviendo con los mismos aprietos que antes de su reconocimiento como músico.

Aunque tenía una habitación en París —poco más que una chambre de bonne en el boulevard Sebastopol—, seguía muy vinculado al singular espacio que era la casa de su madre en Aubervilliers, localidad emblemática de la banlieu rouge, el cinturón rojo. Los domingos al mediodía se celebraba allí una comida, que yo definiría más como tribal que como familiar.

En el inmueble casi todos los residentes eran árabes, en su mayoría argelinos, que entraban y salían por la puerta siempre entreabierta de los Ibáñez, casi como si se tratara de vecinos de un pequeño pueblo. Entre tanto convecino árabe, se daba la circunstancia de que la entonces compañera de Paco era de nacionalidad israelí, y en ocasiones Paco hablaba con ella… en hebreo. Por otra parte, tanto Paco como su hermano Rogelio, al dirigirse a su madre lo hacían en euskera, lengua para mí entonces indescifrable.

La madre de Paco era originaria de Apakintza, un caserío en la

localidad de Aduna, vecina a Tolosa. Allí transcurrió gran parte de la infancia de Paco hasta que, a los catorce años y en compañía de Rogelio, cruzaron en barca por Fuenterrabía el trecho que la separaba de Hendaya. La madre, compañera de un anarquista valenciano exiliado, se encontraba ya en Francia y, tras diversas peripecias, fueron a parar a Aubervilliers.

En el bullicio de esos mediodías de domingo era posible encontrar a las personas más dispares, y no solo por posición socio-económica. El espíritu anarquizante de todos los miembros de la familia no impedía que uno de los componentes del grupo —el compañero de la hermana de Paco— fuera un gendarme. Sin rodeos, y sin la menor maledicencia, nos referíamos a él como «le flic» (algo así como «el pasmón»), por lo que nunca llegué a saber su auténtico nombre. Entre las personas que se pudo encontrar en alguno de aquellos almuerzos de domingo figura Dolores Ibárruri, lo que podía sorprender a más de uno… Muestra, sin embargo, de que la animadversión cainita que separaba en aquellos años a comunistas y anarquistas no se reflejaba forzosamente en las relaciones personales.

ARRAIGO, POESÍA Y DIGNIDAD

En aquel primer disco, Paco Ibáñez había puesto música a unos versos de Góngora en los que una suerte de narrador, que hemos de imaginar en la pubertad, anticipa con emoción los pequeños acontecimientos que vivirá al día siguiente, dado que será festivo y estará liberado de sus habituales quehaceres: «no irás tú a la amiga / ni yo iré a la escuela», dice a la mozuela que da nombre al poema.

Como ocurre a menudo en los cuentos y las fábulas infantiles, la inocencia da paso rauda a la picardía, que aquí se hace explícita en las estrofas finales:

Yo y otros del barrio, / que son más de treinta; / jugaremos cañas /

junto a la plazuela, / porque Barbolilla / salga y nos vea; / Bárbola, la hija de la panadera / la que suele darme / tortas con manteca / porque algunas veces / hacemos yo y ella / las bellaquerías / detrás de la puerta.

Y en efecto, sin duda por simple capricho de la imaginación, era la rueda de una canción infantil en la plazoleta de un pueblo lo que ocupaba mi mente al escuchar esta canción, ya fuera en un teatro parisino, en un aula de la universidad de Dijon (en la que Paco había dado un recital) o tras un almuerzo en la casa de Aubervilliers. Nostalgia de una mañana festiva en algún lugar de España, que yo concebía como una muestra de que regresaba el tiempo del arraigo y quizá también de una efectiva reconciliación. Reconciliación que en el plano político tanto buscábamos esos años, y que hoy cabe preguntarse si no fue más que una promesa diferida sine die.

Trasposición poética y musical de las imágenes de España que nos embargaban en letrillas de Góngora o en la explosión de metáforas de la lorquiana «Luna negra» y «Mi niña se fue a la mar», deslizándose hacia la tristeza contenida de «La señorita del abanico». En la música de Paco, esa España afirmativa, melancólica o severa, ampliada después a clásicos como Quevedo y Jorge Manrique, tenía su contrapunto en la poesía social surgida en los años del franquismo: Blas de Otero, Gabriel Celaya…

Llevé de primera mano a Fuenterrabía la maqueta del disco en el que se incluía el poema «La poesía es un arma cargada de futuro». Por aquel entonces, Gabriel Celaya no conocía al autor de la música y fue con auténtica emoción que escuchamos —junto con su mujer Amparo y Carmen Rabal, hija de exiliados españoles, nacida en un campo de concentración de la Borgoña— los versos en los que el poeta, sintiéndose «un ingeniero del verso y un obrero» se proponía «servir a España en sus aceros».

La poesía como instrumento mayor en el combate por restaurar la dignidad; causa que, en la otra región industrial de inmigración, Cataluña, hacían también suya poetas en los que primaba sobre todo la filiación catalanista, pero que sentían que el objetivo de la

recuperación lingüística y cultural de Cataluña no podía contraponerse a la causa de esos «fugitivos de tierras exhaustas» a los que se refería el poeta Joan Oliver, para quienes Cataluña habría de convertirse en tierra propia, sin dejar de sentirse unidos de manera fraternal a los que permanecieron en la España rural de sus orígenes. La «entente fecunda» entre unos y otros parecía condición del proyecto de transformar la realidad de Cataluña en su totalidad.

Por ser catalanes y sentirnos tales / amamos y buscamos en el libre abrazo / el espíritu y el ejemplo / de otros pueblos de razas y lenguas diversas / y el trato con todos y el contacto / en provecho de la tarea común y urgente / de mudar el mundo y los hombres / en la paz solidaria / y en la entente fecunda17.

Veo ahora que estoy evocando el deseo de algo que nos esforzábamos en creer que ocurriría con seguridad. Por un lado, el deseo de que cada comunidad amara su propio legado sin necesidad de contraponerlo de modo jerárquico a otro. Por otro, resaltar, con voluntad afirmativa, los aspectos de España que el franquismo no había logrado ahogar, para aunarlos con los proyectos que luchando contra los elementos se fraguaban en España, en ocasiones en estrecha colaboración con lo que se realizaba en el exterior.

«DOQUIERA QUE ESTAMOS LLORAMOS POR ESPAÑA»: DEL MORISCO RICOTE A LOS SEFARDITAS DE FERRARA

Las dolidas palabras del encabezamiento son pronunciadas por el morisco Ricote, que ha retornado a su pueblo disfrazado entre peregrinos del país, Alemania, donde ha encontrado refugio. La escena transcurre cuando Sancho ha perdido el gobierno de su ínsula y después de que el grupo de alemanes, Ricote y Sancho hayan dado alegre cuenta de unas botas de vino:

De cuando en cuando juntaba alguno su mano derecha con la de Sancho y decía:

—Español y tudesqui, tuto uno: bon compaño. Y Sancho respondía:

—Bon compaño, jura Di

Y disparaba con una risa que le duraba una hora, sin acordarse entonces de nada de lo que le había sucedido en su gobierno, porque sobre el rato y tiempo cuando se come y bebe, poca jurisdicción suelen tener los cuidados […] y apartando Ricote a Sancho, se sentaron al pie de una haya, dejando a los peregrinos sepultados en dulce sueño, y Ricote, sin tropezar nada en su lengua morisca, en la pura castellana le dijo las siguientes razones.

—Bien sabes. ¡Oh Sancho Panza, vecino y amigo mío!, como el pregón y bando de Su Majestad mandó publicar contra los de mi nación terror y espanto en todos nosotros […] ordené, pues, a mi parecer como prudente, […] de salir yo solo, sin mi familia, de mi pueblo y ir a buscar dónde llevarla con comodidad y sin la prisa con que los demás salieron, porque bien vi y vieron todos nuestros ancianos, que aquellos pregones no eran solo amenazas, como algunos decían, sino verdaderas leyes […] Finalmente, con justa razón fuimos castigados con la pena del destierro, blanda y suave al parecer de algunos, pero al nuestro la más terrible que se nos podía dar. Doquiera que estamos lloramos por España, que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural; en ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desventura desea, y en Berbería y las otras partes de África dónde esperábamos ser recibidos, acogidos y regalados, allí es donde más nos ofenden y maltratan […]. Salí, como digo, de nuestro pueblo, entré en Francia, y aunque allí nos hacían buen acogimiento, quise verlo todo. Pasé a Italia y llegué a Alemania, y allí me pareció que se podía vivir con más libertad […] porque en la mayor parte de ella se vive con libertad de conciencia. Dejé tomada casa en un pueblo junto a Augusta; júnteme con estos peregrinos, que tienen por costumbre de venir a España muchos dellos cada año a visitar los santuarios della […] Que, en resolución, Sancho, yo sé cierto que la Ricota mi hija y Francisca Ricota mi mujer son católicas cristianas,

y aunque yo no lo soy tanto, todavía tengo más de cristiano que de moro y ruego siempre a dios me abra los ojos del entendimiento y me dé a conocer cómo le tengo que servir. Y lo que me tiene admirado es no saber por qué se fue mi mujer antes a Berbería que a Francia, a dónde podía vivir como cristiana.

Hay algo punzante no solo en la peripecia de separación de los suyos y el exilio de unos y otros, sino también en la honda desazón que atraviesa a Ricote en relación a la fe. Más cristiano que moro —o más bien menos lo segundo que lo primero— hasta el extremo de considerar que el castigo contra ellos se debió a «justa razón», pues, declara unas líneas atrás, «me parece que fue inspiración divina la que movió a Su Majestad a tan gallarda resolución […] y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos, dentro de casa». Aunque los más de los suyos encontraron refugio en Berbería, Ricote prefirió Alemania; otros buscaron suerte en Francia, Italia u Holanda. Ian Gibson18 señala, tras tantos otros, el guiño múltiple que Cervantes nos hace en este pasaje. La evocación por parte de Ricote de su patria perdida es claro emblema de la tremenda conmoción que supone el desarraigo. «Doquiera que estamos lloramos por España […] No hemos conocido el bien hasta que la hemos perdido». Gibson enfatiza asimismo la atribución de la primera parte del Quijote a un historiador musulmán, Cide Hamete Benengeli, y lo expuesto, por subversivo, que todo esto suponía en la España de Felipe III, que de manera particular había procedido a la expulsión de la comunidad morisca, acto tan ilícito desde el punto de vista humanitario como estúpido desde el punto de vista económico.

Ricote no solo es expulsado, sino que los bienes que dejó a su mujer y a su hija les son confiscados, cuando estas son a su vez forzadas al exilio. Gibson19 señala un detalle de enorme importancia: Ricote ignora el destino de los suyos, y cuando Sancho se ve obligado a contárselo precisa que muchos vecinos del pueblo «tuvieron deseo de esconderla [a su mujer] y salir a quitársela [a las autoridades] en el camino», aunque reconoce que a todos ellos «el miedo de ir contra el mandado del rey los detuvo».

Nada extraño en lo que nos dice Sancho. Es reconocido por los

historiadores que la expulsión de los moriscos, muy a menudo perfectamente integrados en la población, no se hizo sin reticencias por parte de sus vecinos, sobre todo en los pueblos pequeños donde se les consideraba, sin más, miembros del vecindario. Como es sabido, esta medida contra una comunidad tenía ya un triste precedente.

Son miles los estudios en los que se analizan las consecuencias de lo que supuso el edicto de expulsión de las comunidades judías. Se ha visto incluso el embrión de las terribles persecuciones de judíos en los siglos posteriores en Europa (con punto culminante en el holocausto), aunque ello pueda ser exagerado ya que, como indica Henry Kamen, muestras feroces de antisemitismo había habido en toda Europa antes de nuestro fatídico 1492.

Como señala este mismo historiador, la importancia del decreto de 1492 no hay que buscarla en la inexistente excepcionalidad, sino en su significación: se expulsa a una comunidad activa cuya prosperidad podía amenazar la supremacía política de la nobleza. El éxito no fue completo, pues, bajo el expediente de la conversión más o menos sincera, una parte de los judíos siguió en España y continuó controlando el comercio y las finanzas. Razón por la cual la nobleza, amparada en la Corona, acabó recurriendo a métodos como el reforzamiento del Santo Oficio, que había sido creado en 1478.

No obstante, muchos sí tuvieron que exiliarse, y el amor a la España perdida, la nostalgia profunda de la misma que transmiten las palabras de Ricote a Sancho, perduró asimismo entre los sefarditas españoles. De ello hay múltiples testimonios. En un congreso celebrado en Oviedo hace unos años, Cyril Aslanov, director del Instituto de Cultura Occidental de la Universidad Hebrea de Jerusalén, señalaba que los judíos instalados en el Mediterráneo oriental o en el magrebí vivían con la mirada puesta en nuestras costas; recordaba que los colectivos yidis de Marruecos nunca dejaron de hablar en español, y que en general la lengua castellana se conservaba con tal mimo que, transcurrido más de medio siglo desde la expulsión, se realizaban traducciones de la Biblia al castellano, las denominadas «enladinadas» o «romanceadas».

Aslanov se refiere en concreto a tres traducciones: una realizada en

Estambul, la segunda en Tesalónica y una tercera en la Emilia Romagna, publicada en 1553 y conocida como Biblia de Ferrara, ciudad entonces regida por Ercole II d'Este (descendiente de Ercole I, e hijo de Alfonso I d'Este y de Lucrecia Borgia) a quien está dedicada.

Ercole I d'Este (1431-1505) había sido educado entre 1445 y 1460 en la corte ilustrada del rey Alfonso de Aragón y Nápoles, lo que contribuyó a hacer de él uno de esos nobles emblemáticos del Renacimiento italiano, gran mecenas y acérrimo amante de las artes. En 1471 es nombrado duque de Ferrara, función que desempañará hasta su muerte en 1505. Se rodeó de excepcionales arquitectos, impulsando un desarrollo urbanístico que haría de Ferrara un emblema de ciudad renacentista, donde fueron acogidos músicos franceses y flamencos. En 1492 hacía ya siglos que en Ferrara había una floreciente comunidad judía. Ante la noticia del edicto de expulsión por los Reyes Católicos, Ercole I d'Este les ofrece su ciudad. El estupor de Ercole I d'Este por una medida cultural y económica tan disparatada fue de hecho compartido por todos los que entonces tenían poder en el mundo.

Encuentro en una página del Institut Sépharade Européen (ISE) este fragmento en lengua castellana de la historia de Ester:

Y fue tomada Ester a casa del rey, a mano de Hegay, guardador de las mujeres. Y plugo la mona en sus ojos y rescibió merced delante el; y fizo apresurar sus afeytes y sus dones para dar a ella la casa de rey.

Razones personales y literarias hacen que para mí esté cargado de peso simbólico el hecho de que una de estas biblias ladinas fuera útil en esas sinagogas de Ferrara tan presentes en El jardín de los Finzi-Contini de Giorgio Bassani. En una nueva y reciente lectura de esta simbiosis emblemática de emoción subjetiva y tragedia colectiva que este libro constituye, percibí con mayor agudeza el hecho de que los protagonistas arrastren el destino de españoles sefarditas, arraigados en Ferrara y en Venecia, como resultado en

última instancia de un episodio trágico que ha marcado a fuego nuestra historia (aunque solo fuera como obsesiva denegación de pertenencia); eco de la herida, nunca cerrada, de haber repudiado una de las comunidades constitutivas, me atrevo a decir, de nuestra alma. Este vínculo, operando de manera más o menos inconsciente, es quizás una de las claves del singular impacto que en los lectores de nuestro país tuvo El jardín de los Finzi-Contini. Recuerdo una evocación casi emocionada del poeta Narcís Comadira (creo recordar que de visita en París) en conversación con el filósofo y biólogo Ferrán Lobo. Hablaban de esa Ferrara provinciana y cargada de historia como si fuera un lugar connatural, y de esa familia hebrea cerrada sobre sí misma que eran los Finzi-Contini como si se tratara de un origen propio, cargado de especular prestigio.

Sintetizo en unas líneas la trama de la novela para mostrar después una variante del final en la que (sin duda para sorpresa de algún lector de Bassani) se hace explícita la vinculación de los protagonistas a una España perdida (quizá también para nosotros), apareciendo la lengua española como uno de los trasfondos del relato: en esos años 1938-1939, en los que la guerra se intuía y las leyes raciales iban mermando los derechos de los ciudadanos italianos de origen hebreo (muchos de ellos, no obstante, afiliados desde el principio al partido fascista), Giorgio, un joven estudiante de letras hijo de la pequeña burguesía, al ser expulsado de la biblioteca pública, encuentra refugio en la biblioteca privada de los Finzi-Contini, privilegiada familia a la que parece no haber afectado todavía la segregación. El joven comparte también los partidos de tenis en el jardín con los hijos del profesor Ermanno (el propietario), Alberto y Micòl, por la que siente una gran atracción. Más adelante, las leyes raciales se radicalizan y acaban por arrastrar al abismo también a la familia Finzi-Contini, que acabará siendo deportada a los campos de concentración.

Quien haya leído la novela recordará que el protagonista, Giorgio, tras vagabundear de noche por la ciudad, llega hasta la casa de los Finzi-Contini, salta el muro y se acerca a la cabaña donde sospecha que su amada Micòl puede estar en compañía de su amigo común, el comunista Giampi Malnate. Sin embargo, este encuentro amoroso no pasa de ser una conjetura, y «estimando que ya era hora de

serenar mi alma […] dando la espalda a la Hütte me alejé entre las plantas del lado opuesto»20. Ahora bien, el profesor Sergio Parussa, del Wellesley College de Boston, que ha investigado en los archivos de la fundación Giorgio Bassani de Ferrara, fue autorizado a publicar, en el Corriere della Sera del 18 de junio de 2018, fragmentos de un cuaderno en el que la escena final es distinta. El narrador se aproxima, en efecto, a la cabaña, acerca su oído a la pared y puede oír la conversación entre los dos amantes. De hecho, Micòl imparte a Malnate «una breve lezione di lessico amoroso» que, como se verá, no es necesario traducir:

"I capelli sono los 'caveos'" diceva Micòl […] gli occhi,"'los ojos', le orecchie, 'las orejas' […] questo qui e 'la nariz", rispondeva Micòl accentuando il suono fricativo de la zeta […] i denti sono 'los dientes', il petto 'el pecho', la pancia 'la tripa' […] se dice 'tengo dolor de tripa'. In casa diciamo esattamente così". "E questa?", domandó Malnate "Avra pure un nome, no?"[…] "la 'delantera' si chiama […] e il tuo coso, li, sai come si chiama? 'La huàia'".

Bassani declaró en cierta ocasión que él no había inventado la temática ni los personajes, sino que estos le habían interpelado, como exigiendo que se les contemplara y escuchara. De ahí que, en efecto, más que una ficción el relato parezca constituir una crónica de acontecimientos sucedidos en la Ferrara de los años de infancia y primera juventud de Bassani. Es lícito conjeturar que los nombres mismos de los protagonistas son, al menos parcialmente, intersección de nombres de personas de la comunidad hebraica, habitantes de la ciudad o que la visitan a menudo, en particular desde Venecia. Quizás estén también alterados los nombres de la esposa del profesor Ermanno y de la madre de esta (Olga y Regina, respectivamente, en la novela), de la familia de los Herrera y venecianos, incluidos también otros dos personajes del relato, los tíos de Micòl y Alberto, Giulio y Federico Herrera, que a intervalos visitan Ferrara. Los hermanos Herrera (respectivamente, ingeniero y médico tisiólogo) guardaban la memoria de su origen y en la sinagoga uno le advertía al otro: «mezzo in véneto mezzo in spagnolo, Giulio alevantate, ajde! E procura de far star in pie anca il

chico…21».

En un film de Vittorio De Sica basado en la novela, los Finzi-Contini son llevados por la policía fascista junto a los otros miembros de la comunidad hebraica —a cuyos ojos parecían tan altivos— a una escuela desde la que se divisa la ciudad. Una canción sefardita acompaña a la cámara que se desliza sobre los tejados de Ferrara.

Para los crecidos en el franquismo como Micòl, Alberto y Giorgio lo fueron en el fascismo, la calima que envolvía la bella y serena Ferrara, la inserción de su cultura y su historia en pomposas construcciones ideológicas, la canalización del sentimiento de identidad de sus habitantes mediante la grotesca distorsión de la latinidad en arianismo, constituían un espejo en el que quizá reconocíamos la situación de las propias ciudades españolas: ciudades cargadas de historia y cargadas asimismo de distorsión de esta historia, mentira cutre que llegaba a evocar montañas nevadas en tierras de secano. La secuencia final del film de Vittorio De Sica parecía dirigirse a los españoles de mi generación que, leyendo la novela de Bassani, también nos sentíamos parte del grupo que «frecuentavano la casa di corso Ercole I d'Este a Ferrara».

2

RIQUEZA LINGÜÍSTICA

Y GUERRA DE LENGUAS

ESPAÑA EN CUATRO LENGUAS

Comienzo este apartado recordando un fragmento del poema de Cernuda «Es lástima que fuera mi tierra»:

La poesía habla en nosotros / la misma lengua con que hablaron antes, / y mucho antes de nacer nosotros, / las gentes en que hallara raíz nuestra existencia; / no es el poeta solo quien ahí habla, / sino las bocas mudas de los suyos / a quienes él da voz y les libera. / ¿Puede cambiarse eso? Poeta alguno / su tradición escoge, ni su tierra.

Tomás Meabe es hoy acaso un desconocido, salvo quizá para algún estudioso del nacionalismo vasco, o del socialismo que a finales del siglo XIX y principios del xx era su contrapunto en Vizcaya. Nacido en Durango en 1879, en el seno de una familia de tradición carlista, pronto inclinada al ideario nacionalista, Meabe se implicó en el mismo, hasta que una progresiva conciencia de los desequilibrios que acarreaba la división social en la Euskal Herria del desarrollo industrial hizo que se acercara al socialismo. En 1903 funda en Bilbao las Juventudes Socialistas.

En su época de filiación nacionalista fue un hombre cercano a Sabino Arana. Y por consiguiente la relación entre ambos se

enturbió en la medida en que Meabe acentuaba sus críticas al conservadurismo social y religioso del aranismo. Esta ruptura política fue precedida de una crisis en la intensa religiosidad que le había caracterizado en su infancia y adolescencia. A los dieciocho años llega a la conclusión de que, de existir Dios, la injusticia que percibía por todas partes debía serle atribuida, de modo que se trataría de un ser esencialmente cruel.

Su militancia política lo llevó en varias ocasiones al exilio, en concreto a París y Londres, ciudades en las que se ganó la vida gracias a su bagaje cultural y lingüístico, trabajando como traductor, en concreto de algunos Diálogos de Platón. Meabe contrajo la tuberculosis, enfermedad de la que falleció en invierno de 1915, en un barrio popular de Madrid, a la edad de treinta y seis años.

El distanciamiento del nacionalismo y la visión crítica del ejercicio de la religión por parte del clero le acarrearon, incluso tras su muerte, el reproche tanto de su familia (especialmente de su hermano, director de un periódico militante) como de su antiguo mentor, Sabino Arana. Pero también de importantes miembros de la sociedad vasca de la época que no participaban del ideario nacionalista del PNV.

*

En 1933 nace en Bilbao Gabriel Aresti, en el seno de una familia de origen rural, que bien pudiera sentirse desarraigada en un barrio industrial donde el euskera era casi una lengua exótica. De hecho, Aresti no habló euskera hasta los doce años. Ello no le impidió llegar a ser uno de los escritores euskaldunes más importantes del siglo XX, miembro de la Euskaltzaindia, Academia Vasca de la Lengua, desde 1957.

Hombre de extraordinaria cultura, tradujo a clásicos como Boccaccio, pero también a algunos de los escritores más relevantes del siglo XX, como Brecht, Elliot o Joyce (al parecer, un manuscrito

con su traducción del Ulises fue confiscado en un registro de la Guardia Civil y nunca más se supo de él).

Como es sabido, los barrios periféricos del Bilbao de los años sesenta se caracterizaban por la presencia de una numerosa población procedente de otras zonas de España, como Extremadura, Castilla o Galicia. La comunidad gallega de Bilbao seguía manteniendo su lengua y en gran parte sus costumbres. Aresti confraternizó desde muy joven con ella y se interesó por la literatura galaica, llegando a traducir al euskera el libro Nós de Castelao, a la vez que leía con profunda admiración la obra de Valle Inclán (gallego, aunque escribió en castellano), en especial Divinas palabras. Como casi todos los lectores de García Lorca, quedó sorprendido por el hecho de que el poeta granadino hubiera escrito seis poemas en lengua gallega, y al leerlos se propuso ofrecer él mismo una versión en lengua vasca.

Emblema de la más entrañable concepción de Euskal Herria, Aresti vincula la defensa de su propia lengua a la protección de todas las lenguas, empezando por aquellas a las que podamos tener acceso, en nuestro caso las cuatro lenguas de la península ibérica (cinco, dada la escisión de hecho del antiguo galaicoportugués). A ello se añade que la defensa de su universo cultural iba en él intrínsecamente emparejada a una exigencia de emancipación social, y que nunca soportó las sombras supremacistas que, más o menos disimuladas, no había dejado de abrigar el aranismo.

Todo ello explica que la militancia cultural de Aresti nunca pudiera ser interpretada como un repudio de España; cabe incluso afirmar lo contrario. Había para Aresti una España que reivindicar, aunque ciertamente no cualquier España: una que un día podrían quizá encarnar aquellos inmigrantes gallegos de Bilbao que conservaban su lengua, se comunicaban con los demás en castellano y, si no ellos al menos sus hijos, podrían hacer suyo el euskera, a poco que los prejuicios alimentados por el Régimen y la marginación de esa lengua en la enseñanza fueran al fin superados. De ahí que, frente a quienes (entonces como ahora) defendían una España literalmente abstracta, una España que separaba lo que en muchas comunidades era inseparable, Aresti presentara otra España, si no probable sí al menos posible, y en todo caso deseable.

En los años setenta, Aresti es atacado con virulencia por una parte del nacionalismo, que lo acusa de diluir la problemática vasca en una reivindicación de objetivos sociales que, a juicio de sus detractores, servía de hecho al nacionalismo español. Casos análogos se daban en Cataluña con algún representante emblemático de su cultura. Ya he señalado antes que, si bien sus posicionamientos estaban muy alejados de la ortodoxia comunista, el poeta Joan Oliver podía considerarse como un «compañero de viaje» del PSUC. Podría quizá decirse que Oliver era un hombre de izquierdas llevado por las circunstancias (¡como tantos otros!) a ser nacionalista. Estar en un grado u otro vinculado al PSUC era un gesto comprometedor ante ciertos sectores nacionalistas, en los que predominaba la idea de que poner el énfasis en la lucha de clases distraía de lo que ellos consideraban la razón central (la intrínseca diferencia de Cataluña) para implicarse en la vida política.

Atento como Oliver a diversos frentes, en 1971 Aresti es incluso censurado en una revista euskalduna por su introducción a Kaniko eta Beltxitina, una pastoral del vasco francés del siglo XIX Jacques Oihenarte. Su libertad de criterio y ausencia de prejuicios lo lleva no solo a interesarse por el mencionado Tomás Meabe, sino a traducir una parte de la obra de este bajo el título Hamalau alegia. Escribo con el máximo grado de neutralidad y distancia que me es posible tratándose del País Vasco y de las controversias internas de los euskaldunes a la hora de defender las raíces y lengua de su pueblo. Cuando tuve conocimiento de que ciertos militantes radicalizados cuestionaban el «patriotismo» de Aresti no salía de mi asombro.

La primera poesía que llegué a conocer en lengua vasca, al principio de los ochenta, fue precisamente de Gabriel Aresti, y me atrevo a decir que no solo era más conocida que el nombre de su propio autor, sino que para muchos de los que la recitaban eran quizá los únicos versos que sabían de memoria. De hecho, se había convertido casi en un emblema del combate de los vascos, y encerraba todos los ingredientes movilizadores de la causa de un pueblo: la injusticia inherente a los que amenazan el hogar de los ancestros, la dificultad de la lucha, el imperativo a no rendirse… Desde luego, en la emoción con la que se declamaba y el recogimiento con el que se oía, no cabía duda de que el poema

tenía una extraordinaria fuerza de movilización. Transcribo aquí Nire aitaren etxea en la traducción castellana realizada por el propio Aresti. Como en los demás casos de poemas traducidos, el lector encontrará el original en nota:

Defenderé / la casa de mi padre. / Contra los lobos, / contra la usura, / contra la justicia, / defenderé / la casa / de mi padre. / Perderé / los ganados, / los huertos, / los pinares; / perderé / los intereses, / las rentas, / los dividendos, / pero defenderé la casa de mi padre. / Me quitarán las armas / y con las manos defenderé / la casa de mi padre: / me cortarán las manos / y con los brazos defenderé / la casa de mi padre: / me dejarán / sin brazos, / sin hombros / y sin pechos, / y con el alma defenderé / la casa de mi padre. / Me moriré, / se perderá mi alma, / se perderá mi prole, / pero la casa de mi padre / seguirá / en pie22.

Las reticencias de cierta parte del mundo abertzale hacia Aresti no solo eran debidas a su disposición abierta hacia España, sino también a la lucidez con la que asumía que la lengua castellana era la que a grandes rasgos se usaba en Euskal Herria, y en consecuencia el hecho de que expresar los propios sentimientos en castellano era algo connatural a una gran parte de los vascos, naturalidad que no podría ser suprimida con proclamas ideológicas. En unos versos cargados de significación, Aresti ejemplariza en sí mismo esta asunción de la contradicción, recordando en euskera su condición de oriundo de un Bilbao castellanohablante:

Si / he nacido /en esta localidad castellana de Bilbao y si mi alimento / es castellano hablante / ¿por qué no voy a cantar en una parábola en castellano?23.

Decía antes que Aresti tradujo él mismo Nire aitaren etxea al castellano, una lengua que amaba como le hubiera gustado que los

castellanohablantes amaran el euskera. En reacción a su propio pasado nacionalista, Meabe tendía quizás a considerar un problema secundario la defensa de la diversidad lingüística de España, de ahí que Aresti se dirigiera a él en estos versos:

Cierra los ojos suave / Meabe / pestaña contra pestaña / solo es español Meabe / quien sabe / las cuatro lenguas de España.

Exagerado, quizá, si nos referimos a una exigencia de conocimiento fluido de esas cuatro lenguas. Pero totalmente oportuno si en lugar del término sabe decimos ama o cuando menos respeta, creer que puedan en efecto llegar a considerarlas lenguas propias las futuras generaciones de españoles. Sin duda no propias por igual, porque uno sueña y tendrá su último pensamiento en castellano y otro lo tendrá en gallego, euskera o catalán, pero propias en la medida en que ese otro que hable una de ellas será para uno mismo un ser cercano, es decir: cercano por su fidelidad a aquello que lo constituye y no por haber consentido (contra su voluntad y hasta contra natura) a abandonarlo; de ser cierto al menos que en el lenguaje reside la auténtica naturaleza del animal humano.

¡Qué lejos estamos de ello! Y qué cerca quizá de la España sorda, cuando otro poeta, catalán en este caso, la exhorta a asumir sus fracasos, hacer duelo de ellos, y sentar las bases de una nueva vida, fecunda y alegre:

Sálvate, ¡oh!, sálvate de tanto mal; / que el llanto te vuelva fecunda, alegre y viva; / piensa en la vida que tienes alrededor: / levanta la frente, / Sonríe a los siete colores que hay en las nubes

Sorda España o, quizá, simplemente sintiendo como extranjera e ininteligible una de sus propias lenguas:

¿Dónde estás, España? — no te veo en ningún sitio.

¿No oyes mi voz tronadora?

¿No entiendes esta lengua — que te habla entre peligros?

¿Has desaprendido a entender a tus hijos?24

La Oda a España de Maragall es bien conocida. Lo es menos el artículo que publica el día 5 de abril de 1908 en La Publicitat, bajo el título hoy inimaginable en un nacionalista catalán de «Visca Espanya»:

Viva España. Ahora seremos nosotros los primeros en gritárselo a todo aquel que se nos acerque: así le pediremos el santo y seña. No como antes, cuando muchos nos lo querían hacer gritar como un inri, porque España quería decir ellos. Ahora podemos demostrar lo que gritamos; porque 'viva España' ya no es el grito trágico, ya no es un eco en el vacío, ya no es un símbolo de políticas funestas; sino que nuestro 'viva España' quiere decir que España viva — ¿entendéis?— que los pueblos se levanten y se muevan, que hablen, que actúen por sí mismos, y se gobiernen y gobiernen […].

Así, ya sabemos ahora gritar 'Viva España'; y pronto seremos más los que sabremos gritarlo así, que no los que nos lo querían hacer gritar de la otra manera; y cuando nosotros seamos los más, y los que no hayan podido aprenderlo a nuestro modo sean los menos, entonces los separatistas serán ellos25.

No cabe duda de que este artículo ha de ser considerado en su contexto. Más allá de su pensar subjetivo (fue muy crítico con la clase social a la que por familia —hijo de un industrial textil— pertenecía), Maragall es indisociable de un momento en el que para la burguesía de Cataluña la sociedad española y la gestión de sus gobernantes suponían un arcaísmo que perjudicaba sus intereses. Mientras las colonias sirvieron de mercado protegido para su

industria, la situación fue tolerable, pero la pérdida de las colonias y en particular de Cuba, con el enorme peso que representaban los múltiples lazos que la isla mantenía con Cataluña, hizo que la burguesía catalana exigiera un cambio que fuera a la fuerza europeizante, y que a sus ojos solo ella misma podía encabezar: su papel debía ser central en el proyecto redencionista de España. Pero las fuerzas imperantes en España no parecían dispuestas a ceder, e inevitablemente Maragall vive esta contradicción.

Hay en el artículo de Maragall un tono casi provocador: «¿Y qué haréis? ¿Atizaréis el ejército contra nosotros, contra España? ¡Viva España! ¿Qué ejército español encontraréis contra este grito?». Y denuncia el hecho de que los de siempre estarían dispuestos a movilizar contra Cataluña a sus propias víctimas, los trabajadores, presentados como emblema de la España que Cataluña podría considerar propia (reivindicación sin duda problemática, cuando se piensa qué trato daba la burguesía a sus obreros):

¿A quién alzaréis contra nosotros? ¿Al pueblo de los trabajadores? ¡Ellos que son la entraña de esta España nuestra! Ellos la mueven, y un día se retornaran contra quien la perturba, que sois vosotros.

«¿Españoles?», se pregunta, y responde «¡sí! más que vosotros». Aclarando de inmediato que no se trata de la España que sigue el sendero caciquil provinciano y uniformador, sino la España de las diferentes lenguas y culturas, y en el bien entendido (aunque no explícito) de que Cataluña y su cultura han de ser consideradas inter pares de la cultura y lengua castellanas:

¡Viva España! Pero ¿cómo ha de vivir España? No arrastrándose por los callejones provincianos del caciquismo; no agarrotada, como hasta ahora, en las ataduras de un uniformismo que es contrario a su naturaleza […] sino que ha de vivir a los cuatro vientos de los mares que la entornan; ha de vivir en la libertad de sus pueblos.

Sin embargo, al leer las líneas de Maragall relativas a la diversidad, temática recogida por tantos otros tras él, me viene a la mente el esclarecedor texto de uno de nuestros grandes clásicos relativo a lo arduo del proyecto mismo de convivencia:

Hay también grande distancia de fundar un reino especial y homogéneo dentro de una provincia a componer un imperio universal de diversas provincias y naciones. Allí, la uniformidad de leyes, semejanza de costumbres, una lengua y un clima, al paso que lo unen en sí, lo separan de los extraños. Los mismos mares, los montes y los ríos le son a Francia término connatural y muralla para su conservación. Pero en la monarquía de España, donde las provincias son muchas, las naciones diferentes, las lenguas varias, las inclinaciones opuestas, los climas encontrados, así como es menester gran capacidad para conservar, así mucha para unir.

Quien esto escribe en 1640 es Baltasar Gracián, en uno de los libros más notables sobre la misión de un príncipe, que evoca el célebre texto de Maquiavelo26, aunque el propósito sea del todo diferente. La referencia a Francia no es demasiado precisa. No se trata de lo que asociamos bajo la palabra Francia, que de hecho no es empleada en un sentido oficial y administrativo hasta 1190. Pero, desde luego, lo que el texto nos dice de España tiene profundo interés, pues pone de manifiesto que el sentimiento de diversidad, que en ocasiones deviene oposición y conflicto, es en realidad muy antiguo. Baste como ejemplo citar las llamadas «Instrucciones de Palamós», dos largas cartas fechadas el 4 y el 6 de mayo de 1543 que Carlos V dirige a Felipe II desde el puerto catalán, antes de embarcarse hacia Génova para su enésimo enfrentamiento con el rey de Francia, Francisco I. El monarca hace a su hijo recomendaciones generales sobre el arte de gobernar, le advierte sobre los vicios y virtudes de los personajes centrales de la corte, la necesidad de garantizar la unidad religiosa manteniendo a raya a los herejes, etcétera, y asimismo la necesidad de instruirse, entre otras razones por lo siguiente:

Es muy necesario a todos el estudio y buenos ejemplos y pláticas. Y si a todos es necesario, pienso, hijo, que a vos más que a nadie porque veis cuántas tierras habéis de señorear, en cuántas partes y cuán distantes están las unas de las otras y cuán diferentes de lenguas27.

Sin duda, el monarca tiene en mente la variedad de países que su hijo está llamado a regentar, pero también la especial dificultad que supone mantener las riendas en la propia España, tan diversa cultural y lingüísticamente como contrastada es su geografía. Al respecto, me referiré ahora a un caso especialmente representativo de la dificultad que hemos tenido los españoles para lidiar con soltura este embolado que es la pluralidad lingüística.

EZTAKIT ERDERAZ

El 18 de septiembre de 1931 se celebra en el Congreso de los Diputados un debate sobre las lenguas de España. El diario de sesiones recoge la intervención de Miguel de Unamuno: «Sobre las lenguas hispánicas y a propósito de la oficialidad del castellano28». Refiriéndose al limitado uso del euskera en el País Vasco y Navarra, y al hecho de que para muchos de los que lo hablan no constituye de verdad su lengua de expresión, el pensador ilustra el problema con una anécdota relativa a un defensor de lo vasco:

Aquel ingenuo, aquel hombre abnegado llegó a decir en un momento: «Si un maqueto está ahogándose y te pide ayuda, contéstale: «Eztakit erderaz» [«no sé castellano»]. Y él apenas sabía otra cosa, porque su lengua materna, la que aprendió de su madre, era el castellano.

Se atribuye a Sabino Arana la afirmación de que un español que habla euskera supone tres veces mayor espina para «el corazón de la patria» que cada vasco que lo ignora, así que no vale la pena insistir en la referencia de Unamuno al maqueto que no merece que un euskaldun le ponga a salvo. El asunto que ahora quiero plantear es diferente, y concierne en primer lugar a la ambigua actitud de Unamuno en relación a la lengua vasca.

Por un lado, el pensador se refiere enfáticamente al País Vasco, dejando entrever sus raíces vascas, que hay que imaginar indisociables de la lengua:

Cuando era un joven aprendí aquello de «Egialde guztietan toki onak badira bañan biyotzak diyo: zoaz Euskalerrira» [«En todas partes hay buenos lugares, pero el corazón dice: vete al País Vasco»].

Y sobre el árbol de Guernica:

Eman ta zabalzazu munduan frutua adoratzen zaitugu, arbola santua [Da y extiende tu fruto por el mundo mientras te adoramos, árbol santo]. Santo, sin duda; santo para todos los vascos y más santo para mí, que a su pie tomé a la madre de mis hijos.

En relación a la salud del euskera, el pensador hace un diagnóstico que entonces era muy difícil tachar de parcial:

Y hace cosa de treinta años, allí, en mi nativa tierra, pronuncié un discurso que produjo una gran conmoción, un discurso en el que les dije a mis paisanos que el vascuence estaba agonizando.

Unamuno lamenta además que este diagnóstico fuera aprovechado en otras partes de España para echar tierra sobre el vascuence:

Provocó aquello una gran conmoción, una mala alegría fuera de mi tierra, porque no es lo mismo hablar en la mesa a los hermanos que hablar a los otros: creyeron que puse en aquello un sentido que no puse.

Unamuno no llegó a conocer las tentativas exitosas de unificación del euskera, pero no estoy seguro siquiera de que le parecieran interesantes, a juzgar por la siguiente declaración:

El vascuence, hay que decirlo, como unidad no existe, es un conglomerado de dialectos en que no se entienden a las veces los unos con los otros. Mis cuatro abuelos eran, como mis padres, vascos; dos de ellos no podían entenderse entre sí en vascuence, porque eran de distintas regiones: uno de Vizcaya y el otro de Guipúzcoa. ¿Y en qué viene a parar el vascuence? En una cosa, naturalmente, tocada por completo de castellano.

Conglomerado de dialectos era sin duda la lengua castellana, a la que Nebrija se esforzó en dotar de una gramática. Y si este proceso de unificación triunfó, ¿por qué no contempla Unamuno la posibilidad de que con el euskera viniera a ocurrir lo mismo? Se comprende perfectamente que más de un euskaldun pueda pensar que Unamuno, de hecho, no veía la conveniencia de que la lengua vasca fuera revitalizada, sea a través de un proceso más o menos artificial de unificación, sea a través del reforzamiento de una de sus modalidades.

Muchas de las consideraciones, algunas en rigor técnicas, del discurso de Unamuno son perfectamente razonables. Hay siempre algo de fraudulento cuando la intrínseca diversidad de una lengua

es sacrificada en pos de una estandarización que facilite su uso común. Tiendo incluso a pensar que ello supone una jerarquización de la capacidad de vehicular con eficacia información sobre otros aspectos del lenguaje, que son quizá más importantes cuando de lenguaje natural, es decir, el lenguaje propiamente dicho, se trata. Pero eso ha ocurrido también con las lenguas del área geográfica del País Vasco (el francés y el castellano) sin que el espíritu crítico de Miguel de Unamuno se subleve.

En parte reaccionando al nacionalismo de campanario de muchos de sus paisanos y a los abusos (cuando no auténticos contrasentidos filológicos) causados por la obsesión de Arana por el euskera garbia (euskera limpio), Unamuno se vio involucrado, quizás a su pesar, en esa «lucha de lenguas en la península ibérica» que más tarde estudió Manuel Tovar y que estaba candente en la época.

GUERRA DE LENGUAS Y REDUCCIÓN DEL LENGUAJE

Hace veinte años tuvo cierto eco el fallecimiento en el valle del Roncal de la anciana Fidela Bernat Uztorroz, la última persona de su pueblo para la que el vascuence era la lengua recibida en herencia, en la que vivía sus emociones íntimas y en la que a buen seguro forjaría su último pensamiento. Pensé entonces en la singular responsabilidad que recaía sobre esta persona, cuya desaparición física supondría la desaparición de la forma que para ella había tomado esa facultad de hablar que nos hace cabalmente humanos. Con respecto a la lengua que la amamantó, esta anciana se hallaba en idéntica situación a la de Robinson Crusoe que, en la soledad de su isla, no dejaba de hablar consigo mismo: toda la humanidad proyectada en uno de sus representantes; todo el hablar concreto, recogido y conservado con fragilidad en la contingencia de un solo ser.

A veces, el título de un libro tiene tal fuerza que se impone más allá del acuerdo o desacuerdo con las tesis concretas defendidas por el autor. Tal es el caso de El instinto del lenguaje, del pensador canadiense Steven Pinker. Añadido a los instintos de conservación

propiamente animales, el instinto de lenguaje singularizaría al animal humano, trascendiendo la polaridad entre instinto individual e instinto específico. Pero de la misma manera que no se da el animal, sino las especies animales que son gato, perro o chimpancé, el lenguaje humano solo se da en una u otra lengua, de ahí que la inclinación de nuestra especie a proteger el lenguaje se traduzca en perseverancia por conservar la diversidad de lenguas, aun en situaciones límite como la de esa anciana convertida en depositaria única de la variedad roncalesa del euskera.

Hay una diferencia fundamental entre la desaparición de una lengua y la de una especie viva, pues hay especies dañinas para la nuestra y cuyo fin supondría un bien para el hombre, mientras que no hay lengua alguna en la que no se halle recogida y archivada toda la riqueza genuina de la condición humana. Así, una lengua ajena nunca puede ser sentida como dañina, mientras se mantenga fidelidad a lo esencial de la propia.

Pero, como ocurre con toda manifestación de las facultades naturales, también el instinto de lenguaje se debilita. Los primeros síntomas de debilitamiento consisten en la reducción de la propia lengua a su función instrumental, a código en el intercambio de información útil para fines ajenos al propio lenguaje. Pues entonces, dado que la multiplicidad genera equivocidad, se tiende a concluir que cuantas menos lenguas haya… mejor, lo cual abre la puerta a que la diversidad lingüística mute en oposición y ésta degenere en conflicto. He aquí la base de esta convicción tantas veces esgrimida de que mejor nos iría si en España hubiera una sola lengua, y el sentimiento de (insana) envidia ante los franceses, que casi lo habrían conseguido.

Con seguridad, la lucha no haría entonces sino trasladarse al terreno internacional. Hace años, el hecho de que se produjera una pequeña apertura al inglés en las universidades francesas era condenado en el diario Le Monde por un eminente profesor del Collège de France. Refiriéndose a esta reticencia, al día siguiente un importante diario madrileño titulaba: «Excusez-moi, deje paso al español». Guerra de lenguas determinada por conflictos de poder que las trascienden, y síntoma de que se ha dado la espalda a lo fundamental, a ese común denominador que, homologándolas en

dignidad, hace de cada una de ellas patrimonio real de todos.

Reviso este manuscrito cuando Cataluña se ve tensionada una vez más por una polarización lingüística de la que, a mi juicio, la más que probable víctima será la lengua catalana. Me refiero a la enésima batalla sobre el papel del castellano en la enseñanza y la cuota que debe serle asignada. Intentando ser consecuente con la exigencia de afrontar aquello que duele en lo hondo, no pondré paños calientes al referirme a este asunto.

Dadas las condiciones políticas en las que en España se ha mantenido el equilibrio entre lenguas, hubiera sido sorprendente que la paz lingüística en Cataluña no escondiera una guerra soterrada. La llamada «inmersión lingüística» provocó desde el inicio una irritación muda en personas castellanoparlantes de Cataluña, para quienes la proclamada voluntad integradora de sus promotores escondía de hecho una voluntad de exclusión. No voy a entrar en lo fundado o no de este sentimiento (exacerbado sin duda desde la órbita política). Quiero solo señalar que tiene hoy su contrapunto en la otra parte. Desde mi condición de castellanoparlante, doy testimonio de que las personas de lengua materna catalana tienen hoy un sentimiento de derrota, y muchas de ellas empiezan a temer por el futuro de su lengua. Cuando se presentan datos por zonas, en muchas se constata mayoría de catalanoparlantes, pero la situación se invierte al aproximarse a Barcelona, y cuando se hace una distribución por franja de edad, aunque haya variaciones significativas, en todas ellas el castellano resulta mayoritario. Ciertos informes hablan de un descenso del uso del catalán entre la población escolar, no tanto en el aula como en los espacios de recreo. Por ello temen que para muchos escolares el catalán sea precisamente asociado… a la asistencia a la escuela.

Para explicar esta situación se esgrimen conocidas razones sociológicas. El castellano es percibido por los inmigrantes africanos o asiáticos como más útil; la numerosa población latinoamericana tiende, digamos, de forma natural a privilegiar la que (para la gran mayoría) constituye su lengua propia; en las redes sociales la preminencia del castellano es abrumadora; pese a la existencia de emisoras de radio y una televisión pública en catalán, cierta inercia hace que la población se informe y distraiga mayoritariamente en

castellano.

Todo ello genera entre la población catalanoparlante un sentimiento de pérdida que me retrotrae a lo vivido en otro momento en el País Vasco, cuando un euskera minoritario era neciamente considerado por políticos relevantes (pero también por una parte de la población castellanoparlante) una lengua inútil para ingresar en la modernidad. De haber triunfado esta convicción, lo más segura es que la lengua vasca hubiera menguado hasta rozar la desaparición.

Sin embargo, el euskera tuvo, por así decir, suerte; primó ese instinto de lenguaje al que me refería y vino a constituir una excepción (¡de enorme peso!) en la visión tan a menudo sectaria del nacionalismo de matriz aranista. La causa de una lengua no indoeuropea, metida como en un sándwich entre dos lenguas tan poderosas como el francés y el español, llegó a trascender el nacionalismo y sus objetivos para convertirse en una exigencia incondicional. El movimiento de instintiva resistencia por parte de los minoritarios euskaldunes encontró aliados explícitos e implícitos entre los «erdaldunes» (las personas cuya lengua de expresión no es el euskera). El solo hecho de que un erdaldun intentara ser euskaldun (literalmente, el que tiene la lengua vasca) generaba en los euskaldunes un sentimiento de gratitud que hacía pasar a segundo plano la diferencia ideológica, pues los segundos sabían que sin aliados externos al nacionalismo la persistencia de la lengua era inviable. Hoy también se da el caso de que los escolares abandonen el euskera en los recreos, pero es muy importante el hecho de que la mayoría de familias de Euskal Herria haya escogido para sus hijos la modalidad escolar D, en la que la lengua vehicular es el euskera.

Por presentes que estuvieran aún en nuestras mentes las barbaridades pronunciadas por Sabino Arana, desde El Goyerri a Hondarribia y desde Bermeo a Elizondo, el hecho de dirigirse a las personas con un euskera elemental puede (y podía incluso en los años más duros) hacer sentir que reivindicar la condición de español es una variable menor.

Han pasado muchos años desde los posicionamientos de Gabriel Aresti, pero si hoy en el País Vasco se ha alcanzado un cierto grado de sutura, ello se debe en parte a que los hijos de inmigrantes

procedentes de otros lugares de España (aquellos «maketos» de los que tan solidarios fueron Meabe y Aresti) han hecho suya la causa del euskera, han pasado por las ikastolas y han logrado que el euskera forme parte de sus vidas sin que el castellano haya dejado de ser su lengua propia. En consecuencia es concebible que en un futuro los problemas del País Vasco sean fundamentalmente sociales, y que la cuestión de la identidad deje de tener la dimensión dramática que tuvo en el pasado.

Mas si la resolución parcial de un sentimiento de agravio lingüístico puede ayudar a racionalizar las pulsiones identitarias, es obvio que la agravación del primero generará una exacerbación del lado oscuro de las segundas. Con todas las distancias que se quiera, de acentuarse la impresión de que la lengua catalana se halla de nuevo amenazada, con pragmatismo político o sin él, en la población catalanoparlante se acentuará el sentimiento de incompatibilidad esencial no ya con las instituciones españolas, sino con la identidad española. Por ello repito que, en mi condición de castellano parlante, temo que la explotación política de las cíclicas discrepancias sobre la política lingüística no haga más que profundizar el pozo, cuando menos sentimental, que separa a Cataluña del resto de España.

*

Hace más de medio siglo que Antonio Tovar, a la vez que se esforzaba, junto a Manuel Agud, por seguir los meandros de la lengua vasca, se interrogaba sobre la «lucha de lenguas en la península Ibérica» en épocas pretéritas. Como vemos, la lucha ha persistido en nuestra historia reciente, determinada a veces por acontecimientos trágicos como la persecución de los rasgos distintivos de comunidades enteras tras la Guerra Civil, pero a menudo emponzoñada por la interferencia de querellas para las que la lengua parece mera coartada.

No fue nunca por amor a la lengua castellana que se planificó la abolición del euskera, o se lanzó contra la lengua catalana la

«Nínive pigmea» a la que se refiere Josep Carné en la edición en español de su poema Nabí. Tampoco es por amor a la lengua catalana que algunos quisieran obviar el hecho de que en castellano viven sus emociones millones de ciudadanos de Cataluña, favorables o no a la independencia. Por el contrario, hay certeza de que detrás del García Lorca que escribe sus seis poemas gallegos o el Xavier Montsalvatge que hace suyos los textos del poeta «negrista» Pereda Valdés, está el emocionado reconocimiento en la lengua de otros de lo que forja la riqueza de la lengua propia.

LA LENGUA GALLEGA DE UN POETA ANDALUZ

Señalaba antes que el poeta euskaldun Gabriel Aresti tuvo mucha relación con la comunidad gallega de las orillas industriales de la ría de Bilbao, cuyos miembros mantenían viva su propia lengua… entre otras razones por la dificultad que muchos tenían para expresarse en castellano.

Pues, en efecto, el franquismo nunca logró erradicar el uso del gallego, y en gran parte ni siquiera lo consideró necesario, siempre y cuando la lengua no traspasara los límites del mundo rural, al que, sin embargo, pertenecía la gran mayoría de la población. En Galicia no se había producido nada parecido a esa mutación económica que había caracterizado a Cataluña y al País Vasco, con la consiguiente aparición de una burguesía industrial marcada por el sentimiento de singularidad frente a las clases pudientes del resto de España.

En consecuencia, el sentimiento nacional gallego, encarnado en su día por Castelao, tenía connotaciones muy diferentes y hasta ciertas analogías con el que motivaban las reivindicaciones de los pueblos colonizados. Por decirlo sin ambages, en el caso de Galicia el sentimiento diferencial en ningún caso se acompañaba de sentimiento de jerarquía, cosa que sí se daba a menudo en el nacionalismo catalán y vasco, no de raíz burguesa pero sí marcado por los valores de la sociedad industrial burguesa.

Recuerdo a un representante muy significado de una formación galleguista que trabajaba en París. Su posicionamiento político, de izquierdas a la vez que nacionalista periférico, les parecía un sin sentido a los franceses al corriente de los problemas de España. Algunos se enteraban a través de él que, en nuestro país, además de las zonas de habla catalana y vasca, había una tercera región con lengua y cultura propias. Por el nombre mismo de Galicia, y alguna noticia sobre que una modalidad de la bretona cornemuse era un instrumento musical popular, se asociaba de manera vaga esta tierra a un país celta, a lo que también contribuía su ubicación en el noroeste peninsular, formando un triángulo con la bretona costa de Armor e Irlanda.

No obstante, en París, las reuniones de los gallegos poco tenían que ver con el mundo celta y mucho con el mundo meridional; y en lo político, los españoles exilados, ya entonces muy conscientes de la singularidad vasca o catalana, y sobremanera preocupados por ellas, no otorgaban un peso análogo a la reivindicación «nacional» de Galicia.

Recuerdo a un admirado profesor de la Sorbona que, invitado a dar un curso en Santiago de Compostela, se quedó sorprendido al constatar la reivindicación universitaria de la lengua gallega. Hijo del centralismo de la república francesa (exitoso, a diferencia del centralismo español; algo que muchos en España se niegan a asumir) y ya conocedor de las reivindicaciones vascas y catalanas, me decía en un tono casi irritado: «Il ne manquait que le Gallego!». Había en la exclamación de aquel hombre, vinculado a España y preocupado por su devenir, algo muy significativo. A sus ojos, parecía inevitable asumir resignado los conflictos vasco y catalán, pero el nacionalismo gallego solo venía a agravar artificialmente el problema. De hecho, ese era el sentimiento de muchos españoles, nacionalistas vascos y catalanes incluidos, lo cual tiene sin duda explicación.

Cuando Rosalía de Castro publica en 1863 su poemario Cantares Gallegos, había escrito ya dos obras en castellano. Para hacerlo en gallego tuvo que partir casi de cero, dada la ausencia de autores relevantes en aquel momento en esa lengua. Se diría que se sintió

motivada por una suerte de reminiscencia de la sonoridad que embargaba el paisaje de su tierra y el sentimiento de injusticia ante la marginación de la lengua en la propia Galicia, repudiada más que ignorada entre la población urbana, que de hecho sentía como un rasgo de tal condición el hablar en castellano. De ahí que los poemas de temática más intimista, o exploradores de la musicalidad de la lengua, se entremezclaran con otros en los que se traslucía la crítica social y la tristeza de la escritora ante la situación de su tierra.

Evocando a un hipotético ser querido de la narradora, para quien la aventura castellana había sido letal, tras haber recibido "jaramagos por pan, hiel por bebida y en suma cuanto de amargo la vida encierra", Rosalía lanza en Cantares Gallegos una tremenda maldición contra el «corazón de hierro» de los castellanos, declarando de manera explícita su rencor (so hai para min, Castilla,/a mala lei que che teño) y afirmando que para los gallegos mejor la muerte que pedir sustento a los aborrecidos «secos fillos do deserto».

«Secos hijos del desierto», premonición de otros versos de quien amó profundamente a Castilla, «ayer dominadora…». Retomo pronto esta tremenda y doliente queja de Rosalía, pero antes quiero resaltar el afirmativo y admirable vínculo entre Galicia, su lengua y un emblemático escritor en lengua castellana.

*

Decía en un apartado anterior que Gabriel Aresti fue particularmente sensible al hecho de que García Lorca hubiera escrito seis poemas en lengua gallega, y que él mismo los tradujo al euskera. En 1931, Federico conoce en Madrid al joven filólogo Guerra da Cal (nombre literario de Ernesto Pérez Guerra, nacido en El Ferrol en 1911 pero afincado en la capital desde los once años). La simpatía entre ellos es inmediata, reforzada con prontitud por afinidades políticas y literarias. Ambos frecuentan las reuniones de escritores, entre ellas una animada por Pablo Neruda. Guerra lo

pone en contacto con autores gallegos, como Eduardo Blanco Amor, y lo anima a participar en una tertulia de marcado carácter galleguista.

Tanto Guerra da Cal como García Lorca son consecuentes con la premisa de que las lenguas (al igual que los hombres, por lo que hace a lo esencial) son equivalentes en riqueza potencial y, en consecuencia, son salva veritate intercambiables. Pesa en ellos la convicción de que en la estructura elemental de una lengua se encierra la riqueza esencial de la cultura, de tal forma que defender la existencia de una cultura de élites (se acepte la designación o se la disfrace) y una cultura del pueblo es como una ofensa a este último. De ahí la disposición que lleva a García Lorca a la aventura de La Barraca. Guerra da Cal acompaña a Lorca en las giras de la compañía, y en 1932 contribuye a que se haga una representación en la plaza de la Quintana, en Santiago.

García Lorca había manifestado desde años atrás su interés no solo por la cultura y la lengua gallegas, sino también por la música popular del país, en la cual creía ver una mimética representación del entorno. Pero, quizás animado por Guerra da Cal, da un paso más: estudia la lengua y se introduce a fondo en sus misteriosos recovecos, donde habita siempre la poesía.

Sin embargo, una cosa es leer poesía en una lengua que no es la propia y otra muy diferente es dar el paso de escribir poesía en esa lengua. Los más probable es que no se hubiera decidido sin algo más que una ayuda por parte de Da Cal. No estoy en condiciones de conjeturar hasta qué punto se trata de un trabajo al alimón. Biógrafos del poeta e historiadores de la literatura señalan el peso que habría tenido también Eduardo Blanco Amor, que de hecho sería el editor.

Aunque el primer poema, «Madrigal á cibdá de Santiago», aparece en 1932 en El pueblo Gallego, los seis poemas completos no son publicados de forma conjunta hasta 1935 en la editorial Nós. En esos años el poeta escribe, entre otras obras, Doña Rosita la soltera y Diván del Tamarit. Resaltemos el hecho de que, a la muerte de Ignacio Sánchez Mejías el 13 de agosto de 1934 en Manzanares, García Lorca, traumatizado, interrumpe la escritura de los poemas gallegos para concentrarse en su conmovedor «Llanto por…».

Por las razones que fuera, Blanco Amor, como responsable de la edición de Nós, no hace en su prólogo referencia alguna a Guerra da Cal, a quien debía su primer contacto con el poeta granadino. Luchador contra Primo de Rivera y defensor del ideario republicano, su sentimiento de lo injusto del sistema económico imperante llevó a Guerra da Cal a afiliarse en el Partido Comunista y a ser durante la guerra miembro del SIM, el servicio de inteligencia militar. Esta actividad lo llevó a Estados Unidos, donde se instaló al llegar la noticia de la derrota final de la República. Allí ejerció como profesor de literatura, contribuyendo al conocimiento de grandes poetas de la lengua portuguesa, como Eça de Queiroz, y a la vez prosiguió su propia obra en gallego, lengua que, aun en sus años madrileños, no había dejado nunca de ser la suya, con poemarios de nombres indicativos como Rio de sonho e tempo (1962). Guerra da Cal había pasado su primera infancia en la villa lucense de Quiroga y cuando en 1922 se traslada a Madrid, donde su madre había obtenido plaza de maestra, la atmósfera de su tierra, los viñedos suspendidos sobre el río Sil en la llamada Ribeira Sacra, la vida ancestral de aquellas aldeas, donde el arado romano era aún el instrumento esencial de labranza y el sonido de los bueyes de carretas el trasfondo musical del paisaje, habían ya marcado de manera indeleble su alma. Así pues, el niño Guerra da Cal era ya uno de esos miles de gallegos que se incorporaban a la vida madrileña con un profundo sentimiento de ausencia; sentimiento de que sus alegrías serían más plenas si ocurrieran en el lugar perdido, que sus tristezas encontrarían allí algún tipo de bálsamo.

Esta suerte de escisión interna, que es rasgo de todo emigrante, debió de reforzarse en Guerra da Cal a medida que sus intereses literarios le hacían introducirse en la obra de los escritores gallegos, a la fuerza quejosos del trato dado a su tierra en la España de su tiempo: Curros Enríquez (luchador infatigable contra el oscurantismo clerical de su tierra y defensor de la misma, tanto en Madrid como en sus años postreros en La Habana) o Eduardo Pondal, partidario de una suerte de federalismo ibérico, pero sobre todo ardiente defensor de la potencia de su lengua contra los prejuicios que querían reducirla a vehículo de expresión de asuntos domésticos.

Sin duda, Guerra da Cal facilitó que García Lorca leyera a estos escritores en su lengua y se impregnara de ella. El abanico incluía a Rosalía, a quien Lorca admiraba, cuyas quejas sobre el trato dado a los gallegos, a su lengua y hasta a su acento no podía dejar de entender, y cuya muerte evoca como una pena que se va aproximando a la ciudad emblemática de Galicia («Desde Belén a Santiago / un ángel viene en un barco. / Un barco de plata fina / que trae el dolor de Galicia»).

Lorca había visitado por primera vez Galicia en 1916 y ya al año siguiente expresaba su cariño por las gentes que había conocido. Guerra da Cal, quien al parecer acostumbraba en las reuniones a entonar canciones de su tierra, debía hacerle revivir aquella atmósfera. En esta intersección de caminos —literarios y no literarios—, confluencia de una España diversa en intereses y a veces contradictoria en proyectos, surge ese singular hecho de que un poeta andaluz evoque en la lengua de Galicia el sentir de sus emigrantes, un sentir que puede convertir en atracción mortal el lugar de promesa que era el Río de la Plata:

Buenos Aires tiene gaita / sobre el Río de la Plata, / lo sopla el viento del norte / con su gris boca mojada. / ¡Triste Ramón de Sismundi! / Allá en la calle Esmeralda / plumerea y plumerea / polvo de estantes y cajas. / Por las calles infinitas / los gallegos paseaban / soñando un valle imposible a la orilla de la pampa. / ¡Triste Ramón de Sismundi! / sintió la muiñeira de agua / con siete bueyes de luna / paciendo en su remembranza. Se fue a la orilla del río, / junto al Río de la Plata. / Sauces y caballos mudos / quiebran los vidrios del agua. / Pero no encontró el gemido / melancólico de gaitas / no vio al inmenso gaitero / de boca florida en alas /; triste Ramón de Sismundi, / junto al río de la Plata / vio en la tarde moribunda / bermejo muro de lama29.

El poema que sigue, «Noturno do adolescente morto», incide en el tema de la fascinación mortal que ejerce el agua (Vamos silenciosos a la orilla del vado / para ver al adolescente ahogado / Vamos silenciosos a la orilla del aire, / antes que ese río / se lo lleve al

mar30), mientras que el quinto es una «Canzón de cuna para Rosalía de Castro morta».

Decía arriba que Seis poemas gallegos fue publicado por la editorial gallega Nós. Su director era entonces Anxel Casal, más tarde alcalde republicano de Santiago, y que había sido él mismo emigrante en Buenos Aires. Detenido tras el golpe militar, hay dos versiones sobre su muerte. En una de ellas habría sido fusilado el 18 de agosto de 1936, es decir, en la misma fecha que el poeta, apareciendo su cuerpo al día siguiente en el arcén de una camino rural.

CASTILLA DESDE TRES LENGUAS:

BALAGUER, ROSALÍA, AZORÍN…

Tras Cantares Gallegos Rosalía aún escribirá otro libro en gallego, Follas Novas, empezado en la década de los sesenta y no publicado hasta 1880. La escritora dijo entonces que era su último libro en lengua gallega, y en efecto su siguiente obra (En las orillas del Sar, 1886) se escribió en castellano.

En Follas Novas se acrecienta el tono de denuncia que ya tenía embrión en Cantares gallegos: maltrato de la infancia rural, marginación de las mujeres y común sentimiento de debilidad ante los que encarnaban el progreso y el poder. Porque, al sentimiento de ser un pueblo marginado por su condición rural (en contraste con las regiones en las que se daba ya una incipiente industrialización), se añade el de ser un pueblo sometido a Castilla, una Castilla que recurría a temporeros gallegos para las labores de la siega.

Estos, nos cuenta la escritora, regresaban no solo con sentimiento de haber sido explotados, sino sobre todo de haber sido humillados; humillados pura y simplemente por ser lo que eran. Así, yendo a Castilla llenos de esperanza solo habrían encontrado desprecio y enfermedad. He aquí una traducción parcial:

Castellanos de Castilla, / tratad bien a los gallegos; / cuando van, van como rosas; /cuando vuelven, como negros // [...] A Castilla fue a por pan / y jaramagos le dieron, / diéronle hiel por bebida, / penitas por alimento. // Diéronle, en fin, cuanto amargo / tiene la vida en su seno… / ¡Castellanos, castellanos, / tenéis corazón de hierro! [...] // Murió aquel a quien quería / y para mí no hay consuelo; / solo hay para mí, Castilla, / la mala ley que te tengo. // [...] Tan mal corazón tenéis, / secos hijos del desierto, / que si amargo pan os ganan / lo dais envuelto en veneno. / [...] Que Castilla y castellanos, / todos en montón revueltos, // no valen lo que una brizna / de nuestros campos tan frescos. // Solo ponzoñosas charcas /sobre el ardoroso suelo /tienes, Castilla, que mojen / esos tus labios sedientos. [...] // Ni árboles que te den sombra, / ni sombra que preste aliento… / Llanura y siempre llanura, / desierto y siempre desierto… / Eso te tocó, cuitada, / por herencia de universo, / ¡miserable fanfarrona!… / triste herencia fue por cierto31.

Se ha escrito que en Rosalía influyó el poema de Víctor Balaguer (1824-1901) «Els quatre pals de Sang » («Cuatro palos de sangre»), cuyo leitmotiv son los versos «Ai, Castella castellana, / no t'hagués conegut mai! (Ay, Castilla castellana, / ¡ojalá no te hubiera conocido!). El poema evoca la figura del conde de Urgell, Wifredo el Velloso, que moriría en combate contra los musulmanes en 897 y que encarnó un momento de práctica independencia de los condados de Cataluña respecto a los reinos francos. En cualquier caso, sí hubo mucho contacto entre el mundo cultural galleguista y el movimiento catalanista liberal, nexo que tiene un momento álgido en Els jocs florals de 1868, presididos por el propio Balaguer, a su regreso del exilio. Balaguer identifica los cuatro palos con los símbolos de derecho, libertad, justicia e industria. Habiéndole sido arrancados a Cataluña los tres primeros, ha de evitar que se le prive del cuarto:

Yo tenía en la montaña / un castillo almenado que era el rey de la

sierra / y era el rey del valle.

En él mis padres guardaban / de sus abuelos heredado / un paño rojo y amarillo / listado por cuatro palos.

Mas el paño era de oro fino / y los palos eran de sangre, de la sangre de un noble conde / el Velloso llamado.

Ay Castilla castellana / ¡ojalá no te hubiera conocido!

«El estandarte de las barras» / decían algunos al pasar / otros decían «el pendón / de las cuatro libertades».

Porque los palos eran cuatro / y eran cuatro las señales, / siendo cada barra un símbolo / siendo un nombre cada palo. / Derecho se llamaba el primero / y el segundo Libertad;

Justicia era el nombre del tercero / Industria el nombre [del cuarto.

Ay Castilla castellana / ¡ojalá no te hubiera conocido!

El palo del Derecho trocearon / aquellos que en Caspe

[congregados

a la luz quedaron ciegos / por las prédicas de un santo.

La barra de la Justicia / descansa bajo la losa de una tumba donde se lee: / «Carlos de Viana yace aquí».

Los cañones de Felipe V / dejaron la Libertad enterrada bajo las ruinas / de Barcelona humeante.

Ay Castilla castellana / ¡ojalá no te hubiera conocido!

Si el paño de oro de mis padres / es ahora un socavón,

y en la torre del castillo / tengo el pendón arbolado;

si al pie de las almenas en ruina / solo resuenan entre lamentos las lástimas dispersas / del trovador catalán;

Si ya solo me queda uno / de mis cuatro palos de sangre,

es por ti la de las torres / y los leones afamados.

Ay Castilla castellana / ¡ay si me rompes el cuarto palo!32

Sin tener criterio para juzgar hasta qué punto Rosalía podía simpatizar con las reivindicaciones generales de Cataluña, la distancia entre las razones de Cataluña y las de Galicia en relación con Castilla hace que el tono de la poetisa sea por fuerza muy diferente al de Balaguer. Pero es seguro que había al menos un nexo en la cuestión lingüística, pues sin duda corría por la España periférica un cierto resentimiento contra la lengua castellana, en parte por el uso impositivo que hacían de ella la administración y sus funcionarios.

Necesariamente han de ser muy diferentes los reproches hacia Castilla desde un extremo y otro de la península. En el Levante de habla catalana, y en especial en Cataluña, el resquemor se apoyaba en el sentimiento de pertenecer a comunidades de avance y progreso, un sentimiento que queda reflejado a la perfección en las palabras que Azorín pone en boca de dos de sus personajes en uno de los apéndices a su libro Castilla, el que lleva por título «La agricultura».

Los dos hombres se hallan en mesas contiguas en una fonda de alguna localidad castellana, compartiendo un exiguo y mal

presentado almuerzo. Tras los postres, sin poder contenerse, el narrador exclama: «¡Qué diferencia entre estos pueblos inactivos de la meseta y los pueblos rientes y vivos de Levante!». Entonces su compañero ocasional, que hasta ese momento no había pronunciado palabra, responde:

¡Como que son dos nacionalidades distintas y antagónicas! Levante es una región que se ha desenvuelto y ha progresado por su propia vitalidad interna, mientras que el Centro permanece inmóvil, rutinario, cerrado al progreso, lo mismo ahora que hace cuatro siglos… Observe usted los detalles de la vida doméstica; vea usted los procedimientos agrícolas; estudie usted las costumbres del pueblo… En todas partes, en todos los momentos, en lo grande y en lo pequeño, las diferencias entre los españoles del centro y los de las costas saltan a la vista. Yo soy del Centro y, sin embargo, lo reconozco sinceramente. El problema catalanista, en el fondo, no es más que la lucha de un pueblo fuerte y animoso con otro débil y pobre, al cual se encuentra unido por vínculo acaso transitorio.33

Sabemos que más de un siglo después el problema persiste en términos de sentimiento de agravio lingüístico y de disparidad económica. Sin salirnos del asunto, retrocedamos unos años. Volvamos a ese 1863 en que aparecen los Cantares Gallegos, donde además del comentado «Castellanos de Castilla» hay otro poema de Rosalía muy expresivo de su estado de ánimo, titulado «Castellana de Castilla».

El poema relata la historia de un joven que ante la indiferencia de una dama castellana por la que suspira, tiene el vivo sentimiento de que es rechazado solo por su condición de gallego. Tras nuevas alusiones a la aridez del alma castellana como consecuencia de ser fruto del yermo, el poema acaba alabando la abierta, fraterna y dulce alma de las muchachas gallegas, que sería reflejo de una tierra afortunada por el clima y rica en agua (campiños de lidas rosas / fontiñas de frescas auguas / sombra a beira dos ríos / sol as alegres montañas).

Esta contraposición hubiera podido hacerla suya (si Galicia hubiera sido uno de los paisajes de los que se ocupó) el mismo Azorín, que en el párrafo final del artículo «La agricultura» escribe:

Así viven, pobres y miserables, los labradores de la meseta. El medio hace al hombre. El contraste es irreductible entre unos y otros moradores de España, mientras el medio no se unifique. Porque no podrán pensar y sentir del mismo modo unos hombres alegres que disponen de agua para regar sus campos […] y otros hombres melancólicos que viven en llanuras áridas, sin caminos, sin árboles […]34.

No cabe duda de que un lector extranjero que leyera estos textos de Rosalía y Azorín, sin conocimiento de la intrincada historia de nuestro país y de su geografía, se preguntaría por de pronto: ¿cómo es que los hombres de una tierra de costa, rica en pesca, de paisajes frondosos, trabajan como jornaleros en una tierra árida, que apenas garantiza la subsistencia de sus propios habitantes?

La respuesta es sencilla: no se trataba de inmigrantes permanentes en Castilla, sino de desplazados en las semanas de la siega, al igual que hoy se recurre a trabajadores de Marruecos, del África subsahariana o de antiguos países del bloque soviético en la época de la recolección de fruta o la vendimia; y ello en zonas de España donde, considerando el año entero, el problema del paro es endémico. Que para los gallegos fuera un alivio en su economía de subsistencia ganar un dinero en Castilla, no significaba que la vida de un campesino castellano fuera en general más envidiable que la de un campesino gallego.

Pero esta explicación ocasionaría en ese observador extranjero una segunda pregunta: ¿de dónde surge, entonces, ese sentimiento de humillación que los gallegos experimentarían y que refleja la ácida queja de Rosalía de Castro?

Es necesario insistir en que las tentativas de unificación cultural y lingüística de España según el patrón francés fueron todas baldías.

La lengua catalana en Levante y Baleares, el euskera (pese a su gran diferencia respecto a las otras lenguas de la península) en las provincias vascongadas y parte de Navarra, y el gallego en el noroeste atlántico, persistían y denotaban a sus hablantes directos y a los que se hallaban en el entorno.

En razón, entre otras cosas, de sus sistemas vocálicos, el catalán y el gallego marcan de forma significativa el acento de sus hablantes cuando se expresan en castellano. El hablante de lengua catalana, particularmente de Cataluña (es significativo que el interlocutor del narrador de Azorín, tras referirse en genérico al Levante, concentre su ejemplo en el Principado), es visto como representante de un pueblo que tiende a liberarse de quien lastra su carácter emprendedor, por lo cual su particularidad lingüística más que chanza genera en todo caso resentimiento. Cuando Rosalía escribe, el hablante gallego era visto como representante de una España periférica marcada por la penuria, representante de la alteridad del pobre… de ahí la caricatura ofensiva, y de ahí el resentimiento inverso, del que la gran escritora gallega no logra sustraerse.

CASTILLA RECLUIDA… CASTILLA ABANDONADA

Centrémonos ahora en Azorín y su reflexión sobre Castilla, que completaré con unas lúcidas páginas de Miguel Delibes. Será quizás útil recordar la trayectoria del primero. José Augusto Martínez Ruiz (1873-1967), nacido en Monóvar (en catalán Monòver), zona limítrofe del Alicante de habla catalana, había empezado su carrera de escritor y periodista en el mundo ilustrado y contestatario, llegando a colaborar en revistas anarquistas. Entre 1931 y 1933 había formado parte de la Agrupación de intelectuales al servicio de la República, pero, como ocurrió con otros intelectuales, Azorín fue tomando poco a poco distancia respecto al Gobierno republicano.

Durante la guerra vive exiliado en París, pero en 1939 escribe a Franco considerando un eventual retorno, que incluiría a varios intelectuales más. Por aquel entonces se hallan en París, entre otros, Pérez de Ayala, Gregorio Marañón, Menéndez Pidal, Pío Baroja y

Ortega, quienes de hecho regresarían a España más o menos pronto. En cualquier caso, aunque boicoteado por los falangistas durante un tiempo, Azorín va incorporándose a la vida cultural en el nuevo régimen, y en 1948 (año en el que Ortega impartirá un curso sobre Toynbee al que me referiré más adelante) se acaba de poner en marcha la publicación de sus obras en la editorial Aguilar, incluyendo Castilla, conjunto de relatos en gran parte escritos a principios de siglo. Pero en la Castilla de los años cincuenta, el autor podía seguir reconociéndose en lo escrito décadas atrás. Perdura una Castilla «recogida sobre sí misma» que estremece, y sobre la cual el autor nos invita a una meditación:

Vedlo y recorredlo todo; empapaos del espíritu de la vieja España que perdura en estas piedras y en estos muros. Y cuando hayáis recorrido todas las callejuelas y hayáis escudriñado todos los caserones, y hayáis desparramado la vista por la llanura, entonces retiraos un momento a vuestra posada y pensad con el recogimiento de un creyente en esta España fuerte de la leyenda […] ¿Cómo todas estas viejas ciudades han muerto? […] ¿Cómo estas mesetas centrales, que fueron antes el asiento de toda la grandeza y fortaleza de España, han llegado a la ruina presente?

El autor esboza su respuesta, inesperada quizá para un lector de los años franquistas:

Hubo un tiempo en que estas ciudades muertas fueron poderosas: fue en los días del Renacimiento, antes que los Reyes Católicos explayasen su política infausta35.

Controvertido asunto este del papel de los Reyes Católicos en el destino, recto o torcido, de nuestro país. Azorín nos describe la reacción y la decadencia de esa Castilla que busca escapar a su recogimiento, primero abriendo una vía hacia el Cantábrico,

después uniéndose a Aragón y por último protagonizando sin provecho la aventura imperial:

Castilla está cerrada sobre sí misma. No tiene comunicación con el mar ni por Levante ni por el Mediodía; los aragoneses poseen y explotan separadamente los puertos de su corona; los moriscos de Granada cierran y turban el comercio marítimo de las costas mediterráneas; solo hay una salida para el tráfico castellano: el litoral cantábrico, y he aquí cómo van esparciéndose por esta región amiga los emprendedores castellanos y cómo van fundando estas casas solariegas que hoy admiramos […] florecen un momento las industrias; crece el comercio. Rápidamente las ciudades, con su opulencia, absorben la población rural y quedan las tierras sin cultivo. La decadencia va a comenzar: los campos están desiertos; las vinculaciones civiles y la amortización eclesiástica han acaparado la tierra, juntándola en enormes extensiones, y sustrayendo las pequeñas heredades a la circulación libre del comercio; las asociaciones gremiales de industriales comienzan a extremar su opresión infecunda36.

De alguna manera esta progresiva ruina del campo tiene su réplica en el despliegue urbano, pues las ciudades castellanas (al menos algunas de ellas) multiplican la población y en ellas se expande la vida comercial. Sin embargo, también este mundo urbano entra en decadencia. ¿Por qué razón?, se pregunta el autor. La respuesta la encuentra en la política general de los Reyes Católicos:

Los Reyes Católicos han surgido en nuestra Historia; con la unión de las dos coronas, la de Castilla y la de Aragón, quedan francos a los castellanos los puertos de Levante, con la expulsión de los moriscos ya está expedito el comercio en Andalucía; con el descubrimiento de las Indias, Sevilla, punto de partida y de arribada de las expediciones trasatlánticas, absorbe poderosamente hacia sí toda la energía interior de España. ¿Se comprende cuán instantáneamente debieron de arruinarse y despoblarse todos estos pueblos de las

mesetas? ¿Se ve la rápida carrera de comerciantes, banqueros e industriales, a través de los llanos interiores para ganar los puertos de donde las aves zarpan con rumbo a los países maravillosos? Fue un instante; los campos, desiertos a causa del anterior éxodo rural hacia el poblado, permanecieron yermos; los conventos y los mayorazgos continuaron acaparando en sus manos inactivas; los Reyes Católicos oprimen y atosigan la industria con sus Ordenanzas gremiales, bárbaramente exactoras y restrictivas. Y así, con esta desolación, con esta pobreza, fueron cerrándose poco a poco los caserones con sus portadas blasonadas y fueron poco a poco extinguiéndose los ilustres linajes de los hidalgos37.

Azorín dice extraer sus informaciones principalmente de un informe técnico de 1578, cuyo autor sería «El Señor Catalina y García», titulado Relaciones topográficas de España. No siendo yo historiador, ni siquiera aficionado, me abstengo de juzgar lo acertado o no de su interpretación sobre las causas de la decadencia de Castilla, pero recordando que al fin y al cabo Azorín procedía de Levante, quiero citar los términos (evocadores de la machadiana «agria melancolía de la ciudad decrépita») con los que describe una ciudad (Infantes o Villanueva de los Infantes) que fue la última morada de un escritor emblemático:

He visitado la casa en que, viejo, perseguido, amargado, expiró Quevedo. Hoy, esta y la casa contigua forman una sola; pero aún se ven claras las trazas de la antigua vivienda y aún perdura, íntegro, el cuarto donde se despidió del mundo el autor de los Sueños […] ¿Cómo este pueblo rico, fuerte, próspero en otros tiempos, ha llegado en los modernos al aniquilamiento y la ruina? Yo lo diré. Su historia es la historia de España entera a través de la decadencia austríaca […] El creciente desarrollo que los vecinos notan en su contestación al Cuestionario de Felipe II se detiene al promediar el siglo XVII; y luego, cuando al final la miseria cunde por toda España, Infantes se doblega; las nobles familias se arruinan; se cierran los grandes caserones; desaparecen hidalgos y burócratas. Y en este ambiente de abatimiento, de abstinencia, de ruina, el espíritu castellano, siempre propenso a la tristura, acaba de

recogerse sobre sí mismo, en hosquedad terrible38.

Líneas como estas acentúan la extrañeza ante el hecho de que muchas personas, en el País Vasco y sobre todo en Cataluña, estén convencidas de sufrir una objetiva opresión por parte de Castilla. Falacia sustentada en una disparatada identificación de Castilla, no ya con Madrid, sino con los poderes (a veces del todo impermeables a las transformaciones políticas) que rigen el país y determinan la gestión funcionarial. Y en este extremo quiero añadir la lúcida y amarga reflexión de Miguel Delibes a la que antes me refería:

Contrasta esta realidad social castellana con la imagen que durante los últimos lustros ha circulado por la periferia del país, aceptándose como buena la torpe ecuación Administración = Madrid y Madrid = Castilla, luego Administración = Castilla. Se daba así una imagen de Castilla centralista y dominadora, más propia de una retórica tronante y vacía, anacrónicamente imperialista, que de un hecho real, fácilmente constatable. Castilla, región agraria, pese a los incipientes brotes de industrialización en alguna de sus ciudades, sobre su ya viejo, impenitente abandono, se ha visto sometida a lo largo de casi medio siglo a la presión del 'precio político', eficaz invento para mantener inalterable el precio de la cesta de la compra y, con él, el orden social de los más a costa del sacrificio económico de los menos […] Aquel viejo dicho de 'Castilla hace sus hombres y los gasta' en que se pretendió simbolizar la abnegación y el desinterés castellanos, apenas si conserva hoy algún sentido puesto que la Castilla desangrada de esta hora está resignada a hacer sus hombres para que los gasten los demás39.

Como en el caso de tantos otros pueblos, la historia del lazo entre zonas de nuestro país que difieren por rasgos tan determinantes como el desarrollo industrial, la economía en general o la lengua, está llena de causas generadoras de resentimiento. Ser consciente de ello es la condición de posibilidad de su superación. Muchos

responsables políticos y personas significativas de la cultura en la época de la República fueron totalmente lúcidos al respecto, e intentaron poner las bases de esa superación. Por ello la derrota de la República española significó algo más que la derrota de una parte de la sociedad determinada por unos intereses. Fue la derrota de un pueblo, la del pueblo español, la de España, y en primer lugar la derrota de esa Castilla en nombre de cuya lengua (entre otros rasgos recuperados con perversidad) se alzaban los estandartes de la guerra y la intolerancia. Desde luego, nadie como Delibes, un castellano lúcido sobre la situación de su país, para denunciar una de las calamitosas causas de la desafección que en lugares de habla no castellana puede llegar a sentirse por España. Hablando de que en Castilla no hay en la gente sentimiento de castellanidad, sino tan solo de un vago y genérico sentimiento de ser españoles, refiriéndose al episodio de Villalar, más como expresión del deseo de forjar un sentimiento identitario que como prueba de su existencia, Delibes escribe este estremecedor párrafo:

Para que un sentimiento localista reivindicativo despierte o se afiance basta un solo golpe bajo contundente y despiadado, como el propinado a Cataluña en abril de 1939 ('Señores, a partir de hoy hay que hablar cristiano'). A Castilla no le ha faltado el golpe bajo, le ha faltado la contundencia. A Castilla se la ha ido desangrando, humillando, desarbolando poco a poco, paulatinamente, gradualmente, aunque a conciencia. Se contaba de antemano con su pasividad, su desconexión, la capacidad de encaje de sus campesinos. En medio siglo no he asistido en mi región a otra explosión de cólera colectiva que la invasión de carreteras por los tractores en la primavera del 76, de tal modo que la operación, aunque prolongada, resultó incruenta, silenciosa y perfecta40.

¿Irritante pasividad, entonces, de los habitantes de una tierra «envuelta en sus andrajos»? Hay sin duda un contrapunto: la tierra que «desprecia cuanto ignora» es esa misma tierra «gentil, humilde y brava…». Lo era en la visión de Machado, pero lo seguía siendo para muchos que vivían en ella o la visitaban en esos años sombríos del franquismo. Lo seguía siendo en la evocación nostálgica de

personas alejadas de España por razones económicas y políticas; y desde luego lo seguía siendo para quienes (a veces sin haberla conocido) se complacían en recrearla, sin duda con fuerte apoyatura literaria. Ya he evocado antes de qué modo escuchar en París una letrilla de Góngora me transportaba a una población castellana en día de fiesta. Pues había, en efecto (y sigue habiendo), días de fiesta en Castilla, en esa Castilla de la Alcarria, Sigüenza o Atienza. ¿«Atónitos palurdos sin danzas ni canciones…»? Quizás el gran Machado exageraba aquí un poco:

No solo han desaparecido las danzas y las canciones sino también la vida, pero no en los tiempos del poeta, cuando aún Castilla, bien que comedidamente, cantaba y danzaba, celebraba el final de la recolección con fiestas en honor de los respectivos Patronos, de las que aín guardan recuerdos añorantes los viejos supervivientes de estas tierras […] romances, canciones, danzas originales aunque escasas y localistas […] y una instrumentalización musical primaria, aunque rica en ritmos, a base del almirez, la botella, los hierros, la zambomba, las tejoletas, el pico de caña, el arrabel (una sarta de manillas de cabra engarzadas en una cuerda), la dulzaina, etcétera. Castilla cantaba y danzaba entonces, y canta y danza hoy en las comunidades que han logrado sobrevivir a la inercia de los tiempos41.

3

UNA HERIDA ABIERTA

«La historia de mi tierra fue actuada
por enemigos enconados de la vida. El daño
no es de ayer, ni tampoco de ahora…».

LUIS CERNUDA

AFRONTAR LO QUE DUELE

En una carta dirigida, durante la Segunda Guerra Mundial, a André Breton, el escritor francés Antoine de Saint-Exupéry, refiriéndose a parodias de diálogo que soslayaban lo esencial en juego, escribía con sorna: «El nazi y el demócrata podrían ponerse de acuerdo si limitan el temario a sus posiciones respectivas en la lucha contra el alcoholismo42».

Efectivamente, el acuerdo que vale la pena es el que se alcanza en relación con lo que duele. En el caso de España una de las cosas que duelen es el problema de la convivencia entre zonas marcadas por diferentes lenguas, culturas, costumbres y hasta ritos y festejos, en los que cada uno reconoce la propia identidad.

Solo un diálogo que aborde el asunto sin fugas tangenciales hará, quizá, posible una salida digna, es decir, bien una separación asumida, bien un pacto merecedor de tal nombre: pacto por una

España afirmativa que diera razones para querer vivir en ella, en cualquiera de los lugares y culturas que, por interés o afecto, desearan ser parte de ella.

Políticos de un amplio espectro vienen desde hace tiempo felicitándose por el hecho de que una parte del nacionalismo catalán estaría empezando a hacer política con la razón y no con el sentimiento (como si entre los seres de lenguaje ambos aspectos pudieran disociarse). Quienes no tenemos responsabilidades políticas, nos preguntamos si de verdad hay algún motivo de satisfacción. Para España la nueva situación sería tranquilizadora si el impulso independentista hubiera disminuido por razones positivas; razones que hubieran generado en los secesionistas una nueva mirada a su condición de españoles. Pero no es el caso.

Lo que hay es simplemente desencanto entre los ciudadanos nacionalistas respecto a la situación política, dada la certeza de que la independencia por la que apostaron será diferida por largo tiempo (según un estudio de la Diputación de Barcelona de octubre de 2021, solo un ocho por ciento de la población cree que la independencia se hará efectiva). La disminución de banderas esteladas y lazos amarillos en los balcones de las ciudades, solo significa que ha ganado la frustración, el hastío, el desengaño, el dejar de estar arrobado por una promesa; no significa en absoluto que en el plano afectivo esté ganando España. Entre los independentistas más bien se acentúa la convicción de que en el seno de España no hay remedio, pero que de su seno, por desgracia, no cabe salir.

Ya en las elecciones catalanas de febrero de 2021, el escepticismo sobre el logro efectivo de sus objetivos hizo que miles de ciudadanos que habían apoyado el procés dejaran de acudir a las urnas. Si, a pesar de ello, el independentismo obtuvo mayoría parlamentaria se debió a que el abstencionismo fue todavía mayor entre los no independentistas.

No cabe excluir que, en términos políticos, el problema catalán pierda gravedad relativa, tanto en razón del peso de otros asuntos, como en razón de que lleguen a encontrarse paliativos (algún compromiso inspirado en los acuerdos forales de Navarra o en el Concierto vasco, por ejemplo), pero tengo la impresión de que esta

dilución sería aparente, dada la persistencia del conflicto simbólico y un sentimiento de agravio, cuyos motivos de fondo dificultan forjar una verdadera comunidad con la otra parte.

Aquí hay que hablar sin tapujos: la «voluntad de ser», tan mencionada por muchos en referencia a Cataluña, se sustenta en una indiscutible singularidad, que tiene multiplicidad de expresiones pero su foco de significación en la lengua. Salvador Espriu lo expresaba casi de manera brutal al señalar (en una entrevista con el periodista Joaquín Soler Serrano) que si intentara forzar la dicción para diluir su acento al hablar en castellano, su expresión rozaría el ridículo:

Desde mi catalanidad me asomo a España con mi acento inconfundible. Mi fonética revela mi origen. No se puede borrar. Podría esforzarme en hablar un castellano menos abrupto, pero tendría que hacer las eles vibrátiles y poner la boca en forma de culo de gallina.

Quiero subrayar el sentimiento de frustración que puede embargar a los catalanes no identificados con una España que (con mayor o menor razón) perciben como ajena; personas que cuando hablan en castellano se sienten inseguras, que en esencia perciben su identidad cultural española como un artificioso solapamiento, y ven pasar los años, las décadas y cíclicos momentos de conflicto, sin conseguir deshacerse de lo que viven como una identidad superpuesta y que en ocasiones se han sentido forzados a impostar como si fuera la propia.

Intente el lector no catalán imaginar que esa fuera su propia situación, que esa capa de su persona que se traduce en una manera de relacionarse, en costumbres, tradiciones y lengua, se doblara de una segunda capa que no solo hubiera que asumir, sino hasta considerarla como propia… Entenderá quizás entonces la situación anímica de muchos catalanes. Puede uno lamentarse de que sea así, de que la doble filiación no haya cuajado en una gran parte de la población catalana, pero en todo caso hay que reconocer el hecho y

asumirlo; asumir que hay no solo diversidad, sino también polarización y conflicto. Hubiera quizá podido ser de otra manera si en el pasado la relación entre una y otra cultura no hubiera sido tan crispada y plena de equívocos. Pero el hecho es que es así, y debería ser para los españoles cuestión de dignidad no intentar forzar las cosas pidiendo a los catalanes que renuncien a su «voluntad de ser».

Al haber interiorizado una cierta concepción de España, a muchos ciudadanos españoles les choca, y a veces les molesta, constatar que una gran parte de los catalanes no piensa en español, ni es en esta lengua que se lamentan, blasfeman o celebran. Les choca constatar que, con todas las excepciones que se quiera, para muchas personas de lengua materna catalana el castellano no es realmente lengua propia. Pueden reconocerla y hasta amarla pero, dadas las circunstancias, no sin cierto sesgo preventivo.

Siendo Cataluña un país mediterráneo y compartiendo la latinidad que empapó toda la península ibérica, este sentimiento de alteridad ha sido por fuerza resultado de una terca y resistente voluntad: voluntad acentuada por esa actitud de recelo que los catalanoparlantes perciben en gran parte de sus interlocutores no catalanes. Aspectos lamentables de las relaciones entre pueblos y culturas han contribuido a reforzar en Cataluña el sentimiento de que el propio ser solo persistirá manteniendo una cierta clausura respecto a España.

Sin duda, esta voluntad afirmativa de defensa de los rasgos constitutivos se ha visto enturbiada por esa variable tan importante que supuso la emergencia en Cataluña de una burguesía que, por su excepcionalidad en el contexto español, llevaba de manera casi inevitable el germen de cierto sentimiento supremacista. Pero es forzoso distinguir una cosa de otra. La única forma de llegar a una entente entre Cataluña y el resto de España pasa precisamente por el reconocimiento por parte de ésta de la alteridad de una parte de la población de Cataluña. Digo «una parte», pues, aunque el bilingüismo llegara a ser completo, hay otra parte de la población para cuyos miembros la lengua en la que pronunciaron las primeras palabras y en la que tendrán el último pensamiento es el castellano; por consiguiente hay dos comunidades culturales… que no tienen por qué andar a la greña, que pueden reconocer en la otra una parte

del ser propio, pero a condición de asumir que se trata de dos. En consecuencia, son dos los escenarios que en Cataluña se le presentan a España, pues también tiene que rendir cuentas con la población que en Cataluña se reconoce en ella.

Recordaba antes que, en las elecciones de febrero de 2021, la abstención entre los no secesionistas fue mucho mayor que entre los secesionistas. Una de las razones es que no percibieron causa alguna capaz de movilizarlos en un sentido positivo, imperaba el sentimiento difuso de que se les hacía desempeñar el papel de «quintacolumnistas»; que el discurso de España se limita a la crítica de lo que supone el independentismo, sin presentar razones por las que ellos deberían reivindicar su identidad española.

Como el problema no se limita a Cataluña, como una parte de la población vasca considera que la dignidad de Euskal Herria pasa a la fuerza por un futuro de separación, un día u otro habrá que mirar de frente el abismo. España ha suturar la herida que supone que dos partes de su territorio, simbólica y económicamente importantísimas, crean tener serias razones para desligarse de ella. Tal búsqueda lúcida pasa por reconocer que, por injusta que puedan parecer las causas a ojos de muchos españoles, y por mucho dolor inútil que en nombre de una de ellas se haya producido, la deuda no puede ser infinita…

No ignoro que los responsables políticos en el poder tienen difícil hacer suya la disposición de ánimo que mueve a escribir estas líneas, pues serían considerados como inhábiles para la exigencia imperativa de mantener el equilibrio económico-político, y barridos de sus cargos. Hablo pues como español que, consciente de su incapacidad para influir lo más mínimo en la vida política, manifiesta, no obstante, una convicción difícil de recusar: que la unidad no es válida a cualquier precio. No lo es, desde luego, al precio de que la suficiencia tenga su réplica en el despecho, y el resentimiento la suya en el desprecio. Me detendré en este asunto, pero antes una evocación.

EL SHANGAI Y EL SEVILLANO

Cuando, en pleno franquismo, el Gobierno tecnocrático del Opus Dei puso en marcha el llamado «Plan de estabilización» (considerado indispensable para el futuro Plan de desarrollo), la ruina se cernió sobre cientos de miles de pequeños negocios. Aunque afectó a todo el país, las consecuencias fueron devastadoras en las zonas económicamente más desprotegidas, lo cual incrementó la emigración hacia una Cataluña que ya no estaba en condiciones de acogerla. Evocaba al principio del libro el tremendo hecho de que, para paliar la ola de mendicidad perceptible en las calles de Barcelona, en la misma estación de Francia los llegados por la mañana tenían que esquivar el control de la Guardia Civil para no ser devueltos al atardecer a sus lugares de origen.

En esa España que con tanta retórica proclamaba su unidad, muchos eran los que, sintiendo el retorno al que se les empujaba no solo como un desastre económico, sino como una humillación, obviaban el control y se adentraban en la ciudad casi como clandestinos. Era frecuente verlos dormir en los parques, o buscar cobijo junto a las verjas del metro. Pero, a la vez que eran así víctimas de la ignominia del régimen, los que llegaban a instalarse soportaban a menudo los epítetos peyorativos con los que en general en la Europa desarrollada se tildaba a los desplazados desde zonas menos desarrolladas. Venían quizá de una de las serranías andaluzas ya amenazadas por lo que hoy se llama vaciamiento. No huían de su tierra, sino del caciquismo que diezmaba las posibilidades de amarla y seguir apostando por ella. Conviene al respecto recordar algo que no siempre se tiene en cuenta cuando se habla de las comunidades que fueron en su mayoría víctimas del franquismo. Durante la contienda, y después ella, quizá la más despiadada de las represiones que lanzó el Régimen fue sobre Andalucía y Extremadura. En un artículo de hace unos años, el historiador catalán Borja de Riquer daba cifras de escalofrío:

Este territorio fue el que sufrió las represalias más masivas durante la Guerra Civil y la posguerra: un mínimo de 47.399 andaluces han

sido identificados como víctimas de los franquistas, cifra que multiplica por cinco la represión republicana. Y eso lo sabemos gracias a las investigaciones realizadas las tres últimas décadas, cuando se pudo identificar a la mayoría de las víctimas y se comprobó que más de un 30 % lo fueron como resultado de ejecuciones extrajudiciales y fueron enterradas en centenares de fosas comunes. Y entre estas víctimas no se cuentan los presos políticos muertos en las prisiones y en los campos de concentración a causa de las malas condiciones de vida y los maltratos. Solo en la prisión de Córdoba, en el año 1941, murieron 502 reclusos43.

Eran, sin embargo, los descendientes o paisanos de estas mismas víctimas los que, a veces, eran tachados de cómplices del ahogo cultural y lingüístico al que se veía sometida Cataluña…

Cómplices desde luego no voluntarios, pero que una parte de la población local percibía como llamados a serlo, en razón de su pretendida actitud pasiva ante los poderes caciquiles de sus lugares de origen. Desconocido u olvidado el hecho de que también en la España rural el franquismo solo consiguió imponerse tras vencer una tenaz resistencia (lo que no fue el caso tratándose de otros fascismos en Europa), aquellos hombres y mujeres eran víctimas de una insoportable doble marginación. Ello tuvo, en ocasiones, reacción de efectos devastadores para el vínculo entre la población oriunda y la que más tarde sería designada con la expresión «los otros catalanes». Sin duda hay causas de esta calamidad; causas indisociables de la tensión que en muchas personas producía la situación política y educativa. Quizás una persona, en su infancia o adolescencia, se reconoció como diana de esas frecuentes actitudes despectivas y, más tarde, a fin de recobrar su autoestima, buscó una insana compensación haciendo suyos los retóricos pero eficaces discursos oficiales que pregonaban la universalidad y peso de la lengua española, frente al carácter local y «dialectal» de la lengua catalana, relegada en la cultura oficial a un papel casero y subordinado.

Frente a esta persona, una segunda, quizás aún niño, sintiendo que se menospreciaba esa lengua catalana que sentía como el elemento que más configuraba su identidad, hacía suyas con rabia las frases

escuchadas rutinariamente en el entorno familiar y social; frases peyorativas sobre los desagradecidos que habían encontrado en Cataluña o en el País Vasco un nivel de vida que, en sus lugares de origen —vistos como intrínsecamente míseros—, nunca hubieran alcanzado.

Como decía, las consecuencias de esta dialéctica han sido devastadoras y me atrevo a decir que para ambas comunidades, que conservan, por razones diferentes pero simétricas, una memoria de ofensa que un tiempo pareció diluirse pero que, como los temores y vergüenzas que quisiéramos enterrados, reaparecen cuando se quiebra la salud del cuerpo social.

EL DESPRECIO

Cuando las circunstancias hacen difícil la relación cordial entre personas o colectivos, ante la incomodidad con uno mismo que eso provoca, una reacción posible es buscar coartadas para estimarse superior. De tal ceguera el desprecio es entonces corolario inevitable. La inclinación al desprecio busca coartadas… y las encuentra con facilidad. Siempre hay un rasgo del otro que sirve de peldaño para tomar impulso, los planos en los que puede ejercerse son múltiples e inevitablemente la ley de acción y reacción se pone en marcha. Cuando el criterio para jerarquizar despectivamente es la pertenecía a una clase social, desde el lado del ofendido se buscarán hechos reales o ficticios para argüir una superioridad moral.

Si lo minusvalorado es la lengua que uno habla, se buscarán razones para invertir la jerarquía en la ubicación del otro en la categoría de clases sociales o en la comunidad de pertenencia. En el caso de que el otro muestre su superioridad en todos los registros, siempre habrá algo (desde la juventud de uno o la senectud del otro a la filiación a un equipo de fútbol) que servirá para restablecer imaginariamente el equilibrio.

Pero aquel que se entrega a la ebriedad del desprecio, olvida que

para su víctima este es quizás el sentimiento que con mayor dificultad puede ser superado. La historia del colonialismo da prueba de ello. Los compañeros de Mandela en Sudáfrica habrán podido superar haber sido víctimas de explotación económica, de maltrato físico y hasta de odio, pero dudo mucho que haya habido costura para el desgarro que supone el que su comunidad fuera, en el mejor de los casos, tratada con condescendencia y en ocasiones considerada como esencialmente poco decente.

En los momentos álgidos del conflicto vasco, cuando, desde algún sector soberanista, se establecían comparaciones con la causa de la independencia en Argelia (quizá por el hecho de que ese país daba refugio a militantes y hasta a miembros de la cúpula de ETA), yo advertía sobre lo ilegítimo de la amalgama. En Argelia se enfrentaron dos comunidades, y en los círculos intelectuales de París la tendencia era posicionarse a favor de la comunidad que se sentía atada a Francia contra su voluntad. Una de las razones para este posicionamiento era la conciencia de que la situación entre ambas comunidades no era simétrica: con todas las excepciones que se quiera, la relación entre la población francesa y la población árabe o bereber estaba marcada por la desconfianza, cuando no la enemistad. Pero la primera amparaba un sentimiento supremacista sobre la segunda. Aunque solo fuera por dignidad, la población oriunda tenía derecho a pedir la ruptura de un lazo con Francia que de ninguna manera hacía posible la constitución de una cooperación entre iguales.

Ya antes del estallido bélico se dieron en Argelia crímenes por ambos lados. Pero en esos desacuerdos en los que la responsabilidad es compartida, si una de las facciones se siente despreciada por la otra en razón de su mero ser, se da entonces una asimetría que confiere a la primera una legitimidad moral. Por eso fue imperativo en su día tomar posición contra los partidarios de la permanencia de Argelia en Francia, por mucho que entre ellos se contaran personas tan admirables como Albert Camus, que vivió aquel drama en sus propias entrañas. Obviamente, ningún paralelo con la situación que se daba en los años ochenta entre las comunidades del País Vasco. Los inmigrantes de Extremadura o Galicia no eran el equivalente de los pieds noirs argelinos, ni la población oriunda del País Vasco se hallaba en la situación de los árabes y bereberes de

Argelia.

Cuando los tribunos de la Liga Norte sintieron por vez primera que podían referirse con total impunidad a los meridionales italianos como parásitos aprovechados, de los que era sano despegarse, algo en la dignidad de los ciudadanos italianos (y como veremos en la de los europeos) se había ya resquebrajado, y creo que mucho tiene que ver con ello la pasividad ante un orden económico y social que implica renunciar al ideario de fraternidad e igualdad heredado de la Ilustración, que animó tantos combates sociales a lo largo del siglo XX. El desprecio sin base en una objetiva indigencia moral del despreciado, solo por obediencia complaciente a prejuicios, ha sido y sigue siendo una de las taras que asolan nuestro país; ha hecho que en ocasiones parezca inviable el acuerdo racional entre comunidades culturales o lingüísticas, y ha gangrenado heridas históricas para las que se estaba buscando sutura.

DESAFECCIÓN

Quizá la existencia misma de la diversidad lleva en germen el conflicto. Si algo pudiera ser considerado ingenuo en el planteamiento de Gabriel Aresti respecto a las cuatro lenguas de España que quería defender por igual, es concretamente el olvido de esa contradicción que se cierne sobre toda actividad humana, y que conduce a la «lucha de lenguas en la península ibérica».

Señalaba Hegel que toda diferencia es potencialmente matriz de tensión, que la mera diversidad —en la cual uno es con independencia del ser del otro, es decir, el ser del uno puede ignorar al ser del otro—, deviene oposición —uno es lo que no es el otro— y en última instancia contradicción —uno es el no ser del otro—. Esta dialéctica es casi inevitable en las sociedades humanas, sea cual sea el ámbito en el que se juega la partida; en consecuencia, afecta también a las lenguas y culturas de los pueblos.

Sin embargo, lo tremendo no es la contradicción misma. Lo

doloroso, lo que hace pensar que ha habido mala suerte, es que en nuestro país a menudo la gestión de la contradicción ha caído en manos de personas cuyo propósito no es asumirla a fin de darle salida, eventualmente a un duro precio, sino el de hacerla perdurar.

Para entrever alguna posibilidad de superar la contradicción hay que empezar por asumirla, lo cual pasa por dejar de entender solo las razones de un bando. Tampoco vale el escepticismo a priori de enfatizar lo que ambas partes tienen de equivocadas o falaces. Por el contrario, hay que ver lo que una y otra tienen no ya de legítimo, sino de veraz, por mucho que esta veracidad parezca incompatible con la de la otra parte. Hay que hacer inmersión en los motivos del uno y los motivos del otro, sin duda discerniendo con sutileza aquello que en cada uno es verídico de lo que es trama ficticia, y causa profunda de falsas querellas. Sin ambages y por lo que se refiere a nuestro debate: solo contemplando las razones del catalán o el vasco independentistas (e incluso esforzándose en abstraerse de lo que en ellos es irracional o prejuicio) puede el defensor de la persistencia de España tener alguna posibilidad de entente, si tal actitud es, claro está, recíproca. Debido a lo delicado del asunto insisto en que hay que hablar sin tapujos.

La comunidad que en el País Vasco o en Cataluña se siente española sospecha que entre los que se consideran en exclusiva vascos o catalanes hay en general hacia ella cierto grado de reserva, que puede llegar a rozar la animadversión. De la misma manera, la comunidad que tiene como lengua materna el euskera o el catalán, aunque no sea claramente independentista, sospecha que entre los que de manera inequívoca se afirman españoles hay prejuicios contra ella. Unos y otros saben y conviven con este saber, precisamente porque no ignoran que el otro tiene sus motivos (a veces, como decía, en la memoria de una ofensa recibida), que su punto de vista no es del todo arbitrario.

Pero esta tolerancia sustentada en entender lo que hay de legítimo en la posición del otro, es frágil y no soportará el gesto brusco, la elevación de tono o las expresiones peyorativas para referirse al otro; en suma, lastrarla con una ofensa que la víctima siente como gratuita. Cuando esto ocurre, se comprende la reacción del que se dice a sí mismo: puedo convivir con el que no comparte mi visión

de Cataluña, de Euskadi o de España, pero ¿era necesario poner a prueba mi capacidad de aguante, metiendo su dedo en mi ojo?

UNA ESPAÑA ACOSADA POR SUS PROPIOS FANTASMAS

En efecto, casos de dedos dirigidos al ojo, por parte de unos y otros, proliferan desde hace mucho tiempo (incrementadas en los últimos años, debido a las venturas y desventuras del procés). La existencia de tales ofensas desnaturaliza el conflicto, y lo sobredimensiona con querellas que hubiera sido una suerte haber podido evitar.

España no ha resuelto el problema de conjuntar bajo leyes su pluralidad, ni la pátina de condimentos que han contribuido a embadurnar el asunto, y ello desde uno y otro lado. Recojo al respecto una serie de hechos bien conocidos, movido por la convicción de que tanto lo socialmente calamitoso como lo socialmente enriquecedor trascienden la disposición subjetiva (se dan porque hay un terreno abonado), y en consecuencia evito cargar las tintas sobre las responsabilidades personales.

Los militares —«retirados», pero militares; ¿cabe dejar de serlo o la milicia es de verdad ese «sacerdocio» del que tanto han hecho gala? — que en diciembre de 2020 escribieron tremendas cartas dirigidas al rey y compartieron delirantes chats, llegando a sugerir la eliminación de la Anti-España (sin duda con los independentistas a la cabeza), más que aterrorizar produjeron sensación de impotencia, desapego y rabia, por el simple hecho de que no se les hubiera podido parar los pies de inmediato. Pero hay en este asunto algo peor, la sospecha de que si estos señores se atreven a pronunciarse de esta forma es porque al centrar su objetivo en los independentistas creen contar con la comprensión de millones de españoles, para quienes apuntar a esa diana es siempre lícito. Pues, en efecto, se diría que muchas veces en esa España que retóricamente se ha denominado plural, las comunidades de lengua y cultura no castellana solo tiene cabida al precio de su reducción, de diluir los rasgos que las singularizan. Así, en algún lugar, la mera percepción del acento catalán provoca rechazo, de tal manera que

—es doloroso decirlo— parece que el fenotipo catalán moleste. Los españoles que no ofrecen resistencia a estos prejuicios deben saber que están contribuyendo a hacer la sutura imposible.

Pero la disposición subjetiva de los referidos militares tenía su contrapunto, por así decir, en la otra trinchera, y también en relación con las fuerzas del orden. Tras los atentados de agosto de 2017 en Barcelona y Cambrils, en ciertos medios independentistas catalanes se dio rienda suelta a rumores sobre la implicación en ellos de los aparatos del Estado. Rumores que de confirmarse hubieran tenido que dar lugar a una tremenda indignación en los denunciantes, pero que a veces parecían recibidos con inconfesable pero perceptible satisfacción, como si en realidad conviniera que los hechos hubieran sucedido de esa manera.

Un conocido periodista y escritor —indiscutiblemente catalanista, pero a veces rechazado debido a su templanza— evocaba esta instrumentalización de la manera siguiente: «Es suficientemente miserable utilizar una tragedia como la del 17-A para fabricar munición política […] Pero lo es mucho más hacer circular que España desea la muerte de los catalanes. Muchos independentistas todavía lo creen44».

Refiriéndose asimismo a sectores del nacionalismo catalán prestos a servirse de cualquier circunstancia desgraciada (en este caso la tragedia de la pandemia) para lanzar algún anatema contra España, el mismo periodista escribía en agosto de 2019 esta tremenda frase: «Es bien triste tener como único objetivo el desprestigio de España debido a que el objetivo propio, la independencia unilateral, ha quedado empantanada en un callejón sin salida».

En efecto, en los momentos más duros de la pandemia, en un día en el que había aumentado dramáticamente el número de víctimas, un político hasta poco antes desconocido, pero que avanzaba rápido hacia posiciones de cabeza del independentismo (aunque por fortuna parece haber sido frenado) declaraba: «España es paro y muerte, Cataluña es vida y futuro».

Lo que en la tremenda frase desarraiga mayormente es la triste

sospecha, que comparto con el escritor antes mencionado, de que cientos de miles de personas esperaban oírla. Entre ellas muchas con las que tengo en común admiraciones literarias, filosóficas o científicas, y hasta complicidades diversas, incluida la costumbre de compartir una botella de vino.

Por desgracia, no es seguro que los posicionamientos gratuitamente ofensivos desde sectores supremacistas del independentismo molesten realmente a un sector de la clase política española, para la cual la existencia de un sentimiento antiespañol se diría que es una variable menor, y hasta de hecho susceptible de ser utilizado para jalear y revitalizar sentimientos oscuros de una parte de la población.

Cuando la crisis económica del pasado decenio se enmarañaba a la vez que se ocultaba con amenazas de ruptura institucional por parte del gobierno catalán de Convergència i Unió, el entonces presidente del Gobierno español llegó a reconocer que ciertas cosas «no se habían hecho bien» en el pasado. Se refería a las movilizaciones orquestadas contra el proyecto de nuevo estatuto votado en el Parlament de Catalunya en septiembre de 2005, ratificado por las cámaras españolas y refrendado por los votantes de Cataluña. Sabido es que la proliferación de mesas petitorias invitando a suscribir textos en los que se anunciaba casi la inminente ruptura de España, generaron un belicoso estado de ánimo (se llegaron a oír frases del tipo «¿dónde hay que firmar contra los catalanes?») que tuvo su momento álgido en el tan lamentable como surrealista episodio del parcial boicot del cava en las fiestas navideñas.

Desde luego había más que fundadas razones para esta modesta y tardía autocrítica del presidente del Gobierno español, ya que llegó a esta condición quizá favorecido por los prejuicios anticatalanes. En un artículo publicado en ABC el 6 de febrero de 2005 se había expresado en términos que hacían inviable cualquier acuerdo: «voy a poner mi voluntad y toda la energía de mi partido en defender que España siga siendo lo que es ». El presidente fingía ignorar que España era ya entonces un país en proceso de esa ruptura afectiva a la que se referiría posteriormente el presidente catalán José Montilla, y argumentaba su posición con una retórica huera: «no existe nación moderna con más solera».

Pero en este torneo por triunfar en la utilización de prejuicios ninguno de los dos bandos permite que el otro tenga la última palabra. Ciertamente, sin la carga harto intolerable —es decir, que la sociedad catalana no debiera tolerar— de frases que en Cataluña vinculasen las palabras «España» y «muerte», otros posicionamientos de representantes del catalanismo también hieren en lo más profundo. El 25 de agosto de 2019 se celebraba en París un homenaje a los combatientes españoles miembros de la columna nueve de la División Leclerc, que setenta y cinco años atrás habían contribuido a liberar la ciudad (sus vehículos blindados portaban nombres como Guadalajara, Guernica, Brunete… evocadores de batallas clave de la Guerra Civil). El acto constituía de algún modo una reparación, ya que durante decenios se los había ignorado, en parte por limpiar a la población francesa de la bien conocida dosis de colaboracionismo. Sin duda, la imagen de españoles luchando en el frente mundial contra el fascismo, no favorece el intento de vincular la palabra España con la opresión de pueblos y culturas. De ahí que, haciendo contrapeso a ese homenaje parisino a los soldados de «la nueve», el entonces presidente de la Generalitat recurriera a Twitter para sostener que la aportación más significativa de España a la Segunda Guerra Mundial había sido… la División Azul. Antitéticas, desde luego, esta declaración y las conmovedoras palabras de Albert Camus sobre ese pórtico de la nueva tragedia que había sido la guerra de España:

Fue en España donde mi generación aprendió que cabe tener razón y sin embargo ser vencido, que la fuerza puede destruir el alma y que, a veces, el coraje carece de recompensa. Ello explica, sin duda, porqué tantos hombres a través del mundo consideran el drama español como una tragedia personal, la última gran causa45.

El drama español que evoca Camus se tradujo después de la guerra en el abandono en el que dejaron los aliados a quienes habían manifestado una admirable capacidad de resistencia en situaciones agónicas. Es conocido que de ello dieron testimonio muchos españoles en el campo de concentración de Mauthausen, no solo por su capacidad de resistencia, sino por su capacidad operativa, la cual

contribuía a introducir en el infierno un embrión de organización cívica sin el cual la existencia propiamente humana es imposible. Por eso resultaba tan insidiosa esa referencia a la División Azul, casi como símbolo de la querencia de España por la guerra.

Pero no hay cuidado, ese discurso sesgado seguirá buscando justificación en la disposición de la otra parte y la encontrará sin esfuerzo. Me vienen a la cabeza los tremendos calificativos que se dirigieron a la presidenta de Navarra por el solo hecho de haber llegado al Gobierno en las elecciones de 2019 por la abstención —¡no el voto favorable! — de Bildu. En esa ocasión, no solo políticos, sino también gestores de opinión dejaban entrever que para ellos los votantes de esta formación son potenciales terroristas. Tratándose de una parte muy importante de la población vasca, la cosa equivale a considerar que la inclinación a la violenta sería una nota característica del pueblo vasco.

Las descalificaciones más ofensivas proliferan, entre otras cosas porque quienes las profieren están convencidos de que serán rápidamente neutralizadas, lo cual es por desgracia el caso; neutralizadas, o trivializadas. Y desde todos los ángulos, pues el asunto sale por doquier, homologando por su capacidad de generar odios a enemigos irreconciliables, al menos en principio. Y digo «en principio» porque, en el caso de Italia, quienes afirmaban el carácter sagrado de la causa soberanista padana, al cambiar las circunstancias llegaron a convertirse en defensores a ultranza del más rancio nacionalismo italiano. O un caso en parte inverso entre nosotros: quien en Cataluña compartía sin excesivos escrúpulos la feroz política económica del Gobierno de España, hasta el punto de ser reconocido por su responsable sentido de Estado —español, por supuesto—, podía dos años más tarde declarar que no había nada que rascar con ese Estado y que la única salida razonable era la creación de uno propio, que se caracterizaría por la sobriedad, la eficiencia y el esfuerzo (virtudes que, claro está, lo distinguirían de España).

*

«Las palabras entonces no sirven» se lamentaba Rafael Alberti en su «Nocturno». Dada la tenue y casi fugaz reacción que provocan en quienes son objeto de ofensa verbal, se diría que pierden incluso su capacidad de afectar, aunque desde luego perdura su capacidad de confundir.

Tras la intervención de una parlamentaria vasca que en el Congreso de los Diputados había criticado la, a su juicio, actitud autoritaria del rey en su discurso tras el referéndum de Cataluña, un edil conservador se fingió indignado en razón de que se había «calificado al rey de fascista». La parlamentaria vasca había hablado de actitud «autoritaria», no «fascista», pero en su protesta (secundada por un amplio grupo de electos), el parlamentario estaba manifestando una curiosa singularidad de la dialéctica política en nuestro país, a saber: el recurso a caracterizar al otro por inclinaciones que se intentan resumir en el vocablo «facha», en algún caso justificado, pero a menudo más indicativo de la deficiencia conceptual de quien lo usa.

¿Fascismo? Más bien la existencia de sectores enteros de la población de Europa con gravísimos síntomas de ceguera, cobardía y paranoia, trilogía que dio lugar sin duda a las formas de lo abyecto que caracterizaron al fascismo histórico y que hoy se traducen en actitudes para las que será necesario encontrar un concepto propio, del que aún carecemos.

Ante tanto discurso desolador, se imponen simplemente las preguntas: ¿Cómo se ha llegado a esto? ¿Qué fracasos en las ambiciones colectivas han conducido a esta suerte de regresión en la que el sentimiento de identidad, más que generar arraigo, atiza y aviva los rescoldos del odio?

Cuando, en pleno apogeo de la crisis de 2008, el fantasma de la exclusión y repudio de extranjeros se cernía sobre toda Europa, proliferando organizaciones políticas supremacistas, muchos analistas se extrañaban de la aparente inexistencia de ese fenómeno en España. De hecho, un partido como Vox ha tardado en aparecer y no es seguro siquiera que las razones de su aparición sean homologables a las que propiciaron el auge del partido de Le Pen en

Francia o Alternative für Deutschland en Alemania.

Con más de cuatro millones de parados, la población española resistió con relativa entereza la tentación xenófoba, cosa que también se había puesto de relieve tras los atentados de Atocha. Creo significativo el siguiente testimonio:

Después de la masacre de los trenes en 2004 no hubo en el cercano barrio de Lavapiés, donde vivo, una reacción hostil contra los inmigrantes, muchos de ellos procedentes de los países árabes. Lavapiés, añado, es una de las localidades más vivas de España, con su abigarrada mezcla de etnias, culturas e idiomas46.

Cabe pues decir que a Vox no lo impulsó tanto el problema de la presencia de extranjeros como el problema de la irresuelta diferencia entre las comunidades de la propia España, donde gestionar el prejuicio y el resentimiento se ha convertido en un expediente usual de la confrontación política, trivializándose declaraciones que hace medio siglo hubieran descalificado al más pintado. Ilustraré este cambio con un ejemplo que además es una muestra dolorosa de la imposibilidad de retener en exclusiva el aspecto afirmativo en las cosas y en los seres; dicho de otra forma, que una sombra de negatividad parece siempre venir a enturbiar la contemplación que se complace en el bien abstracto.

En los años de la llamada Transición, una de mis alumnas de la Universidad de Dijon, descendiente de inmigrantes españoles, me mostraba estupefacta y herida desoladores versos de un poeta vasco que creía manifestar su compromiso con la causa de su pueblo (entonces mutilado por la dictadura) jerarquizando a sus habitantes frente a los españoles, en un muestrario del cúmulo de prejuicios sobre los otros que tantas veces es el pantano en el que se incuba la representación de la propia identidad. Cito las líneas menos injuriosas, por desgracia de inesperada resonancia:

Los vascos combatimos. Los vascos golpeamos / levantando la vida. / Los vascos somos serios. Serio es nuestro trabajo / Seria es nuestra alegría. / Los vascos somos hombres de verdad, no chorlitos / que hacen sus monerías [...] ¡Que en el Sur los tartesos / se tumben panza arriba [...] acariciando / una melancolía! / Nosotros somos otros [...] / Nuestros cantos terrenos son cantos de trabajo, / victoria y alegría.

La desolación de mi alumna se debía a que no se trataba de un escritor marginal, sino de alguien asociado para ella a una obra en la que el mismo autor reivindicaba la poesía como instrumento mayor en el combate por la restauración de la dignidad humana. Difícil, en efecto, reconocer al mismo poeta que en 1955 escribía: «España mía, combate / que atormentas mis adentros, / para salvarme y salvarte, / con amor te deletreo ». Pero, y por eso traigo este asunto a colación, el propio poeta repudió aquellos versos anteriores y con ello posiblemente superó una etapa de su trayectoria vital. Como antes sugería, a la convicción subjetiva en el poeta de lo insano de aquellos versos suyos, se añadía que —pese a la existencia del franquismo— la relación de fuerzas en el mundo no favorecía entonces una jerarquización ofensiva de comunidades, lenguas y culturas. Pero la fuerza para mantenerse fieles a la causa de la dignidad de la condición humana perdió impulso. Perdió impulso no solo en España, sino en toda Europa, por no decir en el mundo entero; en consecuencia, reaparecieron los fantasmas.

De este desolador estado de cosas no se escapa con sermones ni buenos sentimientos, es decir, sustituyendo la causa de la emancipación colectiva por la virtud subjetiva. Pues en ausencia de objetivos de raíz humanista, solo queda… la atracción letal por la singularidad de los propios orígenes o por el destino pretendidamente civilizador de una patria construida. Para los que ceden a una u otra tentación, la reivindicación propia no es tanto afirmación de sí como repudio del otro.

Si consideramos que en España, hasta hace unos años (por desgraciada hoy ya no es el caso, como muestra el penoso recurso a

explotar la situación de los llamados «menas»), los discursos políticos alimentando prejuicios contra la población inmigrante todavía llamaban la atención (quizá por el sentimiento —difuso pero potente— de que solo los inmigrantes garantizan el relevo generacional), resulta llamativo que ni la corrección política haya conseguido frenar algún exabrupto relativo al pretendido carácter de los originarios de una u otra zona de España. Se diría que tremendos avatares han conseguido que esta «pequeña» diferencia entre pueblos de lengua de matriz latina (excepto la población vasca euskaldun-zaharra), encierre mayor carga de contradicción que otros tipos de diferencias entre los cuales (con poco éxito, sin duda) intentan encontrar conciliación las personas de bien en Europa.

USAR EL NOMBRE DE ESPAÑA

Cuando escribo estas líneas se cumplen cien años del desastre de Annual, que dejó una huella dramática en la memoria de nuestro país, y que tuvo una de sus causas tanto en errores tácticos y estratégicos del general Silvestre (comandante en jefe de Ceuta y Melilla), como en el abandono en el que se hallaban sus hombres, confiados en el apoyo de refuerzos que nunca llegaron. Hay versiones diferentes, pero al parecer Silvestre no huyó y, presa del sentimiento de su enorme responsabilidad, habría fallecido en su tienda, no se sabe si por suicidio o sentenciado por los triunfadores rifeños.

No atraviesa España uno de esos momentos en los que «al llegar la primavera ya solo florecen tumbas», pero la «guerra de lenguas» y la confrontación de identidades se despliegan en el universo de los símbolos y de la tensión económica. Hay rescoldos de fuerte acritud, que cada parte justifica en razón del sentimiento de que la ofensa y el agravio tienen su causa en el otro. Sin desastre militar ni confrontación de bandos, y sin un mando que asumiera sus responsabilidades, la fecha del 1 de octubre de 2017 perdurará en la memoria de Cataluña y de España como símbolo de un fracaso colectivo y una radical frustración para unos y otros.

Frustración desde luego para los que, creyendo que su objetivo era viable, vieron cómo la independencia era una vez más diferida, que la relación de fuerzas no había cambiado y que su condición de españoles (vivida como una imposición) persistía. Pero frustración asimismo para aquellos que, partidarios de la unidad y confiando en la autoridad del Estado para garantizarla, constataron que la mitad de los catalanes desafiaba las medidas que prohibían pronunciarse en referéndum, sorteaba los servicios de seguridad y ridiculizaba a los responsables del ministerio de Interior, que habían sustituido la inoperancia a la hora de localizar las urnas por vacuas declaraciones afirmando estar todo bajo control. Los hechos que describo están movidos más por un lamento que por un reproche, entre otras razones porque estoy convencido de que, por lo general, las causas estructurales pesan más en la historia de un país que la disposición subjetiva. No obstante, con respecto a los acontecimientos de octubre de 2017 en Cataluña no puedo dejar de poner de relieve las tremendas consecuencias que tuvo para España la actitud de personas con responsabilidad en el Gobierno español, en las que no se sabe si prevaleció la altivez, rayana a veces con la jactancia, o simplemente la incompetencia. Hicieron un daño profundo a España, cuyo nombre repetían una y otra vez, y quizá sin apercibirse siquiera de tal coste. Tras el fiasco que suponía para ese Gobierno la aparición efectiva de miles de urnas y centenares de miles de ciudadanos prestos a usarlas, como si ante la percepción de su ineficacia hubiera sido presa de una rabieta, el ministro del Interior ordenó, o al menos autorizó, esa absurda carga contra los votantes, cuya imagen recorrería las pantallas de televisión de todo el mundo, aboliendo los esfuerzos anteriores por liberar a nuestro país de clichés que lo vinculan con una predisposición autoritaria y violenta, que a no pocos gusta percibir como innatas. De esta ausencia de control considero víctimas a los propios miembros de las fuerzas del orden, asunto que ya venía de lejos, y sobre el que me detendré un momento evocando una circunstancia vivida personalmente.

En los años ochenta, en un momento en el que yo tenía responsabilidades de gestión en la Universidad del País Vasco, concretamente en la facultad de Zorroaga en San Sebastián, tuve

que atender a los miembros de una patrulla de la Guardia Civil que acudían por un anónimo y falso aviso de bomba. Ante mi extrañeza de que procedieran a inspeccionar los locales desprovistos de chaleco protector y de material específico, me respondieron que la tarea era para ellos rutinaria, dado lo frecuente de tales alarmas y lo exiguo de los recursos de los que disponían. Tuve un profundo sentimiento de injusticia ante la situación de aquellos hombres, sobre los que se proyectaba en la vida cotidiana una agresividad de la que se hallaban exentos tanto los políticos que personalmente los enviaban al País Vasco, como ciertos responsables autonómicos de sus comunidades de origen, que los jaleaban insistiendo en la necesidad de firmeza frente a la amenaza separatista. Muy valientes con la exposición corporal de otros, pensé más de una vez al oír estas proclamas.

«Nos alojaremos allí donde nos quieran», declaraba, con una humildad que dejaba atónito, un representante sindical de la Guardia Civil al ser interrogado en la radio, tras la noche del 1 de octubre de 2017, sobre el hecho de que centenares de sus compañeros fueran expulsados de sus modestos hoteles, no manu militari, sino comunicándoles que la población local no toleraba su presencia. Al parecer, en algún caso la ubicación de estos alojamientos en poblaciones del entorno de Barcelona no se debía exclusivamente a razones logísticas, sino al elevado precio de los hoteles en la capital… Tras las cargas del 1 de octubre, los gestos de repudio contra las fuerzas de seguridad del Estado se sucedieron en Cataluña. Sobre los hombros de estas personas, literalmente subordinadas —y a las que se encomendaba a veces la contradictoria tarea de cocinar con guantes blancos— recaía con toda injusticia la imagen de una España acosada por sus propios fantasmas, falsamente desafiante, pero de hecho temerosa y, casi inevitablemente, despechada.

Auténticas víctimas sociales, esos hombres enviados desde comunidades cuyos dirigentes políticos esgrimen, sea ante el problema vasco, sea ante el problema catalán, la causa de la «igualdad de los españoles», inmediatamente olvidada cuando se trata de escandalosas jerarquías económicas y sociales en su propio territorio. Víctimas de esos mismos ciudadanos que, jaleándolos a la salida de sus poblaciones con eslóganes deportivos ya sórdidos en sí

mismos, dan por supuesto que la bandera que agitan es enemiga de la que ondeará en el lugar al que los policías se dirigen. Víctimas sobre todo de los defensores de una España en la que el imperativo de la unidad elimina el peso de cualquier otra variable. Víctimas, en consecuencia, de intereses que exigen la unidad, pero que hipotecan decididamente la fraternidad.

Un triste epílogo jurídico. Aunque ya políticamente desahuciado, el ministro hubiera simplemente conservado su honorabilidad si hubiera reconocido que los agentes protagonistas de los hechos se limitaron a cumplir con un deber de obediencia, y que él asumía todas las responsabilidades. No fue, sin embargo, el caso. Para sorpresa, cabe suponer, de sus subordinados, durante la declaración ante el Tribunal Supremo el ministro echó balones fuera, aseverando que él no había dado ninguna orden directa, lo que equivalía a transferir la responsabilidad a cargos subalternos de la cadena de mando (que en general también se deslizaron por la tangente). Reitero la necesidad de no cargar las tintas sobre la responsabilidad individual, enfatizando el trasfondo de los posicionamientos y las actitudes, pero es que en ocasiones simplemente no hay forma de lograrlo.

Es así de triste: quienes en Cataluña o el País Vasco no repudian el lazo con España pueden tener la sensación de que los poderes españoles solo ven en ellos el caballo de Troya para frenar las crisis cíclicas en las que estalla el movimiento independentista o simplemente nacionalista. No se sienten interpelados por un proyecto a la vez reivindicativo de los rasgos de una identidad y abierto a la confluencia posible con otras identidades (un proyecto abierto, entre otras cosas, a los rasgos constitutivos de la identidad de Cataluña). Una España madrasta que se desprendió de sus hijos sigue exigiéndoles fidelidad, sin que ella misma intente liberarse de la capa de injusticia y a veces ignominia que les hizo salir de sus tierras.

Quien tenga cariño a España puede vivir en una España eventualmente reducida en extensión, pero solo con tristeza podrá hacerlo en una España extensa y legalmente unida, pero cargada de afectos antagónicos: una España en la que se hace necesario enviar a hombres allí donde no es seguro que los «quieran». Y ante el

argumento de que solo son enviados preventiva o cautelarmente, hay que recordar que las guerras ficticias son perfectamente compatibles con el verdadero odio.

La situación que describo tiene sin duda unas causas y un devenir; es la historia compleja de la derrota que supuso nuestra guerra, una tentativa lúcida y valiente de superar tal calamidad y una evolución de la situación político-económica del mundo que en nuestro país hizo tal intento inviable. Como resultado final de todo ello, se produjo una canalización de la frustración experimentada por personas y colectivos hacia quienes nada tienen que ver con las causas de la misma.

LA SUTURA FALLIDA

Cuando en julio de 2020, en plena crisis económico-sanitaria de la covid-19, estaba esbozando este capítulo, apareció el libro del periodista Enric Juliana, ya antes mencionado, que describe el esfuerzo de personas vinculadas a la tragedia que España vive justo antes, durante y después de su guerra civil. Historias paralelas en las que los protagonistas principales son miembros del Partido Comunista de España y del PSUC, entonces estrechamente vinculado a él (aunque con autonomía formal dentro del movimiento comunista internacional).

En este ensayo, en el que tantas veces me veo obligado a referirme a la España cainita, quiero enfatizar lo que Juliana escribe sobre la relación entre dos familias de Vélez Rubio, pueblo natal, en la provincia de Almería, del principal protagonista, Manuel Moreno Mauricio (1908-1993), destacado militante del PSUC. Moreno Mauricio había desempeñado un importante papel en la guerra española, en la resistencia francesa y en el maquis de Levante, y lo jugó también en la organización comunista dentro de la cárcel de Burgos, a la que llegó tras serle conmutada la condena a muerte debido a una singular circunstancia: en su pueblo natal, personas totalmente alejadas del ideario comunista, se habían movilizado con gran dosis de imaginación para evitar que aquella se llevara a cabo.

Más tarde, esas mismas personas se conciliaban para ayudar a su mujer, María, enferma y psicológicamente afectada cuando se establece para Moreno el régimen carcelario.

La narración de Juliana reconforta en el sentimiento de que el pueblo español fue en ocasiones impermeable a la tremenda zanja ideológica que el régimen encarnaba. Una España en la que se constataba esa perseverancia y tenacidad de un alma a la que varias veces me he referido. Ni idealizada, ni objeto de general anatema. España como contradictoria síntesis de penuria y de promesa. La España que sus exiliados añoraban, y que en su interior tantos se esforzaban por hacer revivir. La España tremenda de Cernuda, pero también la España de Vallejo que, de caer definitivamente, los niños del mundo añorarían. Pero quiero enfatizar un segundo aspecto del protagonista del libro de Enric Juliana. Además de emblema de resistencia a la dictadura, Moreno Mauricio es también emblema del papel que desempeñaron personas de distintos orígenes para evitar que se escindieran la reivindicación de la cultura y la lengua catalanas y la lucha por la dignidad de los inmigrantes en Cataluña, los «fugitivos de tierras exhaustas».

El sentimiento polarizado que ha marcado la relación entre comunidades en España quizá no llegó nunca a ser erradicado. Pero sí hubo un momento en que pareció neutralizarse debido a otras circunstancias, otras exigencias, otros imperativos que parecían irrenunciables. Y así, las víctimas de las ofensas simétricas a las que me refería en relación a Cataluña llegaron a encontrarse del mismo lado, en asambleas, manifestaciones o altercados, tanto en tiempos de una dictadura que buscaba reciclarse, como en momentos posteriores.

Todo estaría perdido si entre los inmigrantes persistiera el sentimiento de que lo que se reivindicaba en la catalanidad (¡lengua incluida!) no era tanto la diferencia que identifica como la diferencia que jerarquiza… De ahí la importancia de quienes, percibiendo el mundo y la sociedad desde la lengua catalana, abrían los brazos a los problemas que concernían a los portadores de la otra lengua, denunciaban las razones contingentes de la postración económica de las regiones meridionales de España y asumían que las gentes procedentes de ellas formarían parte de una Cataluña

futura, cohesionada en el reconocimiento de la pluralidad.

Tal fue el caso del poeta Martí i Pol que, en la fábrica Tecla Sala de su población natal, Roda de Ter, hacía turnos con los que vivían en las «colonias» vinculadas a la industria textil: gentes de Andalucía o Murcia, con algunas de las cuales Martí i Pol compartió militancia clandestina.

La firmeza de unos y otros logró que durante la Transición, y aun lustros más tarde, fuera imposible que en Cataluña llegaran a pronunciarse discursos que con impunidad apuestan no ya por la existencia de dos comunidades (reconocer tal hecho es ya quizá hoy inevitable), sino a la confrontación entre ellas.

En cierta ocasión, el político catalán Gutiérrez Díaz (secretario general del PSUC) acompañó una declaración relativa a sus convicciones federalistas con una referencia a su ausencia de reservas para usar la palabra «España», calificando de «cursilería» el conocido recurso de «Estado español», que ya entonces trataba de soslayarla. Dado el compromiso de Gutiérrez-Díaz con la defensa (durante la dictadura y tras ella) de las libertades colectivas y privadas, nadie podía vincular sus palabras al menor entusiasmo por los artículos de la Constitución relativos a los instrumentos que, en última instancia, garantizan la unidad, erigida en axioma, tanto territorial como jurídica y lingüística de España. Dicho político se incluiría hoy con toda seguridad en ese grupo numeroso de españoles que acata tales disposiciones sin considerarlas sagradas, y que no se opondría a una eventual modificación.

De hecho, la expresión Estado español iba mucho más allá de una retórica poco afortunada. Planteaba un problema de fondo. Pues en ciertos contextos, año tras año, la palabra España acentuaba su carácter de término tabú, y un observador ajeno podría tener la impresión de que se hallaba consensualmente identificada a algún tipo de indigencia. La queja de Gutiérrez-Díaz era un reflejo de que la problemática de la cohesión de nuestro país —central en esta reflexión— aparecía decididamente en primer plano, relegando los problemas sociales que tiempo atrás eran el foco de cualquier movilización.

Empezaban a proliferar en Cataluña discursos dirigidos a los

ciudadanos con raíces en otros lugares, apuntando a convencerlos de que una España tachada de arcaica, indolente, castiza y cerrada a la Europa que Cataluña representaba… definitivamente ya no podía ser su patria. Paralelamente, en el bando que reivindicaba la unidad de España, empezaba a fermentar el caldo espiritual que ha conducido a que, como hemos visto, hoy toda prudencia parezca ya superflua. Daba comienzo esa instrumentalización del nombre España, que en ciertos tribunos adquiría connotaciones que siempre dieron miedo al propio pueblo español; tribunos para los cuales el ex president de la Generalitat José Montilla era ese «charnego acomplejado», o simplemente un lacayo de los que querían romper nuestro país…

¿Qué sucede con los que deploramos esta distribución de los papeles, los que queriendo una España forjada en confluencia de proyectos, hemos de elegir entre la adscripción pura a un proyecto unilateral y apriorístico y/o el repudio de la palabra España? Pues simplemente hemos perdido la batalla. Vienen a mi mente las líneas antes citadas de Luis Cernuda: «La historia de mi tierra…».

4

IBERIA Y LA BLANCA PIEL DE EUROPA

25 DE ABRIL DE 1974

En la época en la que Paco Ibáñez empezaba a ser conocido gracias al impacto cultural de su primer disco (musicando poemas de Góngora y García Lorca), el cantante portugués nacido en Angola, Luís Cilia, ponía música a un poema del poeta mozambiqueño Ilidio Rocha, titulado «Cántico de um mundo novo ». Rocha evocaba a Teresa Forga, una cantante de fado que en 1974, tras ese estallido de profunda celebración que fue el 25 de abril portugués, había bailado desnuda en las calles de Lisboa: «Es una mujer desnuda / Beldad ruda de la calle / Que viene para danzar / Mi cantar y mi hablar47».

Pero el mismo Cilia puso también música a una poesía de Manuel Alegre, que acababa con la siguiente estrofa: «En silencios de norte y de convento / Abrirás en la lengua que trajiste / Palabras como el fuego, como el viento / Estas palabras con que Portugal resiste48».

Entre los hijos de inmigrantes españoles y portugueses desperdigados por Europa pero que habían conservado la nacionalidad, un asunto obsesivo era el de la obligación de regresar para cumplir el servicio militar. Pero había una diferencia importante entre los inmigrantes de uno y otro país.

Los españoles se las apañaban para eludir la obligación militar franquista. Una de las artimañas era acogerse a una extraña ley que daba una cartilla militar (o sea, formalizaba la situación) bajo la condición de no permanecer más de un mes por año en España. En principio la normativa era solo para los que, manteniendo la nacionalidad española, habían ya nacido en el extranjero. Pero se

hacían excepciones más o menos arbitrarias. En cualquier caso, entre los jóvenes marcados por la militancia política no pasaba por la cabeza interrumpir el trabajo o los estudios para cumplir con la mili franquista, y si el consulado se ponía quisquilloso, un recurso era amagar con solicitar asilo político (cosa que no interesaba al Gobierno español). Había incluso quien renunciaba a la nacionalidad, con tal de evitar incorporarse al ejército franquista.

Muy diferente era la situación de los portugueses en edad militar. Portugal se desangraba en guerras coloniales en países con importantes recursos naturales, que eran explotados por las grandes multinacionales americanas o europeas. De manera que la última gran potencia colonial era, a la vez, el país socialmente más devastado de Europa.

«Portugal nao e pequeno », rezaban los mapas escolares en los que se ponían contiguos el territorio peninsular y los grandes espacios de Angola, Mozambique, Cabo Verde, la actual Guinea-Bissau y pequeñas colonias como Macao o Timor. Pomposidad oficial que contrastaba con el sentimiento en la población de que su país era desdeñado por sus aliados, empezando por esa Gran Bretaña a la que Portugal se hallaba políticamente vinculada desde siglos atrás. Para Portugal, defender la pretendida grandeur en territorios alzados en armas exigía un enorme sacrificio en vidas. Portugal ponía los muertos a la vez que mataba, y las mismas potencias que en la ONU condenaban formalmente el colonialismo… sacaban provecho de la hecatombe. El servicio militar duraba hasta cinco años, y una parte de él se realizaba obligatoriamente en las colonias.

De modo que, en principio, los jóvenes portugueses de Luxemburgo, Francia o Bélgica tenían más razones que los españoles para evitar a cualquier precio la incorporación a filas. Pero existía una importantísima variable: el Partido Comunista portugués había planificado acabar con el régimen aprovechando precisamente el conflicto colonial, e infiltraba militantes en las fuerzas armadas. De ahí que evitar el servicio militar significara de alguna manera esquivar esa estrategia militante y hasta, para algunos, «desertar» de ella. Los acontecimientos vendrían a probar que la estrategia de infiltración no fue inútil.

La historia es bien conocida: el 25 de abril de 1974, un levantamiento acaba con el Estado Novo implantado por Oliveira Salazar. En su base se encontraba un movimiento clandestino que respondía a las siglas MFA (Movimiento de las Fuerzas Armadas), creado unos años atrás, y en el que interpretó un papel mayor el teniente coronel Otelo Saraiva de Carvalho, otro hijo de las colonias, nacido en Mozambique en 1936.

El comunista Álvaro Cunhal retorna del exilio, y lo hace también el socialista Mario Soares, al que apoyan todas las potencias occidentales. Se inicia un período de tensión entre fuerzas consideradas socialdemócratas y fuerzas más a la izquierda, con directa representación en el seno de las fuerzas armadas.

En la primavera de 1975 el proceso se radicaliza. Se confirma que en el ejército portugués se han infiltrado no solo opositores, sino también comunistas. Vasco Gonçalves será el nombre más significativo. Como primer ministro implementó la programada reforma agraria y se atrevió a nacionalizar bancos y aseguradoras. «Força, companheiro Vasco » se convirtió en una canción de resistencia: «Fuerza, fuerza, compañero Vasco. / Nosotros seremos la muralla de acero / Hay quien quiere hacer marcha atrás / Hay quien quiere poner el freno/ Pero el pueblo acelera y hace / El camino de la revolución49».

UNA EMOCIÓN IBÉRICA

Una semana antes de los acontecimientos de Portugal yo había llegado a Sevilla procedente de París. Pasada ya la medianoche del 24 de abril, varios amigos prolongábamos picoteo y conversación en un bar cercano a la iglesia de Santa Ana. Llegaron los primeros rumores a través de la radio del local. Me acordé de que el 25 de abril era el aniversario del triunfo definitivo de las tropas partisanas en Italia, no atreviéndome a soñar que esa fecha quedara como emblema común de liberación en dos países cultural y afectivamente tan cercanos. Se sabía que en Portugal había habido ya un levantamiento unas semanas antes, pero había fracasado, y

era de temer una reacción dura del Régimen.

Telefoneando a sus casas desde el aparato del propio establecimiento, mis amigos supieron que las llamadas habían sido constantes. Muchos españoles, dentro y fuera del país, habían vivido la noche con el mismo frenesí que la población portuguesa, la cual, pese a la petición de los sublevados de que permaneciera en sus casas, al amanecer ya ocupaba las calles de las ciudades, aplaudiendo a la tropa y fundiéndose con ella. Se dice que la expresión «Revolución de los Claveles» tuvo origen en el hecho de que una muchacha ofreció un clavel destinado a una boda a un soldado, y que este lo introdujo en el interior del cañón de su arma.

Con mi grupo de amigos, la noche y la celebración (con el temor de que fuera prematura) se prolongaron casi hasta la madrugada, y con gran excitación. El primer informativo matinal dio la noticia intentando guardar un aire de neutralidad y alabando la figura del general António de Spínola, exjefe del Estado mayor que, por creer inviable una victoria en la guerra colonial, había sido destituido solo unas semanas atrás. Spínola, el mal menor para las fuerzas conservadoras, se convertiría en presidente de la República durante unos meses, pero, superado por los acontecimientos, acabaría huyendo a España tras encabezar una tentativa de golpe reaccionario. Encontraría finalmente refugio en Brasil. En este país se encontraban ya el ex primer ministro Marcelo Caetano y los miembros de su gabinete, a los que se había permitido abandonar el país desde el primer momento.

Sabido es que en la triunfante revuelta solo hubo unas decenas de heridos y cuatro muertos, víctimas de miembros desesperados de la policía política (la temible PIDE, reconvertida unos años atrás en DGS), que el mismo 25 de abril, atrincherados en su sede, dispararon contra los manifestantes. La PIDE no solo había infectado todas las organizaciones de oposición del país, sino también las de las colonias; por ello, tras su rendición, hubo alguna tentativa de linchamiento contra miembros de su red de chivatos.

Pero, al igual que hay acuerdo en que la represión del Estado Novo nunca alcanzó el grado de la del régimen franquista, lo hay también en que, pese a tratarse de una insurrección armada, ni en los momentos más tensos del proceso iniciado el 25 de abril hubo un

grado de odio tal que no ofreciera a los individuos una posibilidad de redención. Se liberaron las cárceles de presos políticos, pero no se reemplazaron las celdas con los funcionarios del Régimen depurados. Hubo desórdenes y algún caso de violencia, dada la resistencia de los grandes terratenientes a la ocupación de los latifundios y a la reforma agraria iniciada en el Alentejo, pero los casos de ajuste de cuentas fueron limitados, y los responsables militares del levantamiento se esforzaron por evitar que la conmoción social que se vivía sirviera de coartada para desenterrar viejas querellas. Señalo esto por oposición al odio implacable, al sentimiento de que la deuda es infinita, que tantas veces ha marcado los conflictos en nuestro país. No estoy, en absoluto, refiriéndome a la exigencia moral que se manifiesta en nuestros días de poner negro sobre blanco la ignominia del franquismo. Aludo a lo que en tantas ocasiones se ha puesto de manifiesto en España, una suerte de incapacidad para distinguir entre circunstancia colectiva y responsabilidad individual, lo cual tuvo dramática concreción en nuestra guerra, en la que, a menudo, el incremento de la crueldad gratuita fue proporcional en los ya vencidos a la reducción de la convicción en los derechos individuales. De ello fue testigo presencial la ya evocada Simone Weil que, en 1936, conmovida por la noticia del levantamiento franquista e incorporada al frente republicano con Durruti, descubre horrorizada que allí las manos se ensucian más allá de lo necesario, que a veces se fusila de manera arbitraria (Weil asiste al «ajusticiamiento» de un muchacho de quince años que los falangistas habían enrolado por la fuerza) y denuncia el hecho de que el sentimiento de pertenecer al bando justo les parezca a muchos legitimar lo intolerable.

Hay posicionamientos inevitables si se quiere permanecer fiel al imperativo kantiano de la moralidad, uno de los rasgos que con toda claridad distingue a los humanos en el seno de la vida animal. Alzarse contra el triste y oscuro Estado Novo portugués y resistir al levantamiento franquista era imperativo moral para todo aquel que fuera lúcido respecto a la sórdida finalidad objetiva tanto de los burócratas portugueses como de los sediciosos españoles (finalidad que a veces escapaba a su propia conciencia), pero, si las circunstancias lo favorecen, la sombra que en los seres humanos acompaña a toda disposición afirmativa no tardará en emerger, oscureciendo, cuando no embadurnando, la buena causa. Pues bien,

siempre tuve el sentimiento (reconozco que no otra cosa que un sentimiento) de que en la Revolución del 25 de abril se escapó, al menos parcialmente, de este peligro y que ello se traduce en la dispar historia de los últimos decenios entre Portugal y nuestro país.

*

A mi vuelta a París, percibí en los ambientes intelectuales y políticos una suerte de mutación. Tras la efervescencia un tanto adolescente del ya lejano «Mayo», había como necesidad de un nuevo aliciente. El «Abril» portugués, desempeñó parcialmente ese papel. Portugal había dejado de ser ese país atlántico meridional, visto como condenado al ostracismo político, casi como correlato de su atraso social; inconfesada y perversa modalidad de menosprecio frente a toda sociedad que no hubiera alcanzado el canon de desarrollo, y que en nuestro país tenía traducción en el cínico comentario de un destacado ministro del Opus Dei, según el cual España alcanzaría la democracia cuando lograse los mil dólares de renta per cápita.

Desgraciadamente, en la Europa central y del norte, esta nueva visión de Portugal duró solo un tiempo, pues acabó retornando el cliché que acompaña a los países meridionales. En todo caso, el impacto de los acontecimientos portugueses sí perduró en España, y me atrevo a decir que además de sus implicaciones políticas tuvo cierta trascendencia socio-psicológica. La mirada de los españoles respecto a sus vecinos se liberaba de clichés y en la percepción del lazo entre los dos países se asistía casi a una inversión de papeles.

Hasta entonces era opinión extendida entre muchos españoles que, debido a su mayor desarrollo, y aunque solo fuera por imperativo de los propios países europeos que la necesitaban como socio, España acabaría siendo liberada de su anacrónico régimen. Era un sentimiento popular que la situación no podía ser homologada a la de Portugal, sociedad esencialmente agraria, perseverante en su historia afro-atlántica y con una población considerada, tópicamente, resignada. En suma, España ansiaba poder reflejarse

en el espejo —¿espejismo?— europeo a fin de descubrir una pigmentación más blanca, y de esa imagen tan deseada no formaba parte una eventual unión ibérica. Por ello, los ecos de un Portugal en el que se planteaba en términos reales no ya instaurar la democracia, sino alcanzar la equidad social, constituían para los españoles a la vez un acicate y una bajada de humos.

Creo que muchos entonces empezaron a vislumbrar por primera vez el interés de una unión, una Iberia que aglutinaría dos países separados desde siglos atrás y un cúmulo de culturas. Nunca se han sentado las bases de esta Iberia, soñada entre muchos otros por el escritor José Saramago, aunque ha habido algún que otro pinito (así, la sociedad oficial que representa a la filosofía griega en la Federación Internacional de Sociedades Filosóficas no es española ni portuguesa sino ibérica, y como tal es reconocida). En cualquier caso, nuestro destino hubiera sido quizás otro si Iberia se hubiera fortalecido y hubiera tenido voz común, unida a la de otros países meridionales de Europa, en foros en los que la presencia por separado ha conducido en ocasiones a situaciones de auténtica humillación, como la que sufrió el jefe del Gobierno griego en Bruselas durante la crisis financiera, simplemente por haber trasladado a sus colegas lo que el pueblo griego había apoyado en referéndum. Por su carácter emblemático, vale la pena recordar aquel lamentable episodio que enturbia el proyecto mismo de alcanzar una Europa unida en lo afectivo, y no solo comercialmente.

EUROPA LLAMA AL ORDEN: UNA CRISIS EMBLEMÁTICA

Hay una frase atribuida a Valéry Giscard d'Estaing que no sé si es cierta, pero que ha paliado en parte mi sesgo a la hora de valorar al expresidente francés. Al parecer, poco antes de la entrada de Grecia en la Comunidad Económica Europea, un diplomático francés en Bruselas se explayaba sobre la falta de disciplina económica en el país heleno, aconsejaba diferir la decisión de integración plena y proponía como consuelo una suerte de acuerdo de libre asociación. Giscard d'Estaing habría cortado la intervención, señalando lo

absurdo de pretender que «Platón juegue en segunda división». El problema es que, pese a la voluntad de tantos europeos, Grecia sí ha sido asignada a la segunda división de la Europa comunitaria; y con ella otros países, el nuestro incluido.

Quienes no tenemos acceso directo a lo que ocurre entre bastidores en la representación político-financiera, a la hora de interpretar la realidad social nos guiamos por la información que nos proporcionan ciertos analistas que han merecido nuestra confianza. Ese era exactamente mi caso cuando intentaba esbozar alguna hipótesis sobre lo que estaba en juego en el conflicto entre Grecia y la Comunidad Europea tras la crisis financiera, una de cuyas concreciones fue un durísimo encuentro durante una reunión del Eurogrupo en febrero de 2015 en Bruselas. Tras una intervención relativamente conciliadora del ministro francés de finanzas, su colega alemán tomaba la palabra para exclamar: «no se puede permitir que unas elecciones puedan cambiar cualquier cosa». Las elecciones, entonces muy recientes, eran precisamente las que habían llevado a la coalición de izquierdas Syriza al gobierno; el «cualquier cosa» eran propuestas más que razonables que estaban en el programa electoral de la formación.

La anécdota ilustra suficientemente la jerarquía de valores en el Eurogrupo, así como la relación de fuerzas imperante. A la pregunta sobre las razones de este comportamiento implacable de la Comisión no basta con aducir los argumentos económicos. Había una razón de fondo, una exigencia de escarmiento hecha explícita en la siguiente declaración al Financial Times del entonces presidente del Consejo Europeo, Donald Tusk: «Más que el contagio financiero de la crisis griega, lo que me preocupa es el riesgo de contagio ideológico o político».

El lector recuerda quizá Senderos de gloria, estremecedora película de Stanley Kubrick: tras el fracaso en la toma de una posición sin verdadero interés estratégico (pero que justificaba proseguir una guerra que suponía de hecho la ruina de Europa), tres soldados franceses son conducidos al pelotón de fusilamiento, ante la impotencia del oficial defensor, llamado Dax, consciente de que la condena era exclusivamente para poner en guardia, pour l'exemple. Tras una de las reuniones, cuyo resultado para los griegos fue una

estricta llamada a rendirse, un miembro de alto rango de la delegación francesa se dirigió al ministro heleno excusándose de su pusilánime actitud con el argumento de que «Francia ya no es lo que era». Desde luego, nunca el general De Gaulle (por atenernos a un francés conservador) hubiera podido imaginar que los delegados franceses emularían a otros colegas con menor peso (españoles o checos entre ellos) en el papel de subalternos vergonzantes que, realizado el trabajo, son felicitados e invitados a relajarse en un cóctel. El gobierno griego tiró la toalla, lo cual fue objeto de diferentes valoraciones.

Ciertamente, la acción efectiva de los hombres no siempre se corresponde con las máximas de comportamiento que ellos mismos se han impuesto. En ocasiones esta discordancia está motivada por la falta de entereza para asumir el precio personal de la fidelidad a las convicciones, o incluso por el mero oportunismo. Pero es bien sabido que a veces la discrepancia no resulta de cobardía o interés egoísta, sino de una polaridad entre el proyecto subjetivo originario y un segundo imperativo, asimismo con gran peso moral y derivado de circunstancias que escapan al control del sujeto. Interno desgarro característico de la tragedia clásica, al que en verano de 2015 se vieron sometidos los responsables del Gobierno heleno.

Durante la crisis que evoco, era general el sentimiento de que el mandatario griego Alexis Tsipras, puesto en la alternativa de elegir entre la sumisión o el sacrificio de su pueblo, con los cuerpos de sus compatriotas en primera línea de fuego, eligió noblemente lo primero. Se trata de la impresión terrible de que en las escenas del 13 de julio de 2015 en Bruselas, el Tsipras «herido, derrotado, humillado», el Tsipras obligado a «renunciar a su programa de liberación por el que acababa de ser ratificado por su pueblo mediante referéndum», constituía efectivamente ese «eccehomo» al que se refería Le Monde Diplomatique, abrumado por el peso de la sentencia y cuya caída en genuflexión era fiel reflejo de todos los que, con su «no» en el referéndum, habían apostado por la fuerza del voto, es decir, habían confiado en el poder transformador de la palabra.

Ese episodio humillante para Grecia interpelaba en general a todo el que hubiera apostado por el proyecto de la Europa comunitaria, e

incluso hacía interrogarse a los que acudían a las urnas. Así, el politólogo francés Bernard Cassin se preguntaba (Le Monde Diplomatique, agosto de 2015) si, «salvo sobre cuestiones secundarias, ¿realmente debemos seguir convocando elecciones en la zona euro e incluso en el conjunto de la Unión?». La cosa iba aún más lejos, pues para muchos votantes de Syriza la pregunta no era ya la de si merecía la pena ir a votar (con mayor o menor escepticismo), sino la de si era moralmente lícito seguir haciéndolo.

El contexto en el que se inscribía esta crisis trascendía el país heleno y afectaba a la relación global entre los países considerados prósperos de la Unión Europea y los que irían a remolque, bloque que en gran parte se solapa con la Europa mediterránea.

Cuando en marzo de 2010 la revista alemana Focus esgrimía en su portada una Venus de Milo haciendo la peineta a la Europa seria, y ponía despectivamente en duda que Grecia (al igual que España, Irlanda y Portugal) tuviera intención de devolver a Alemania su dinero, muchos estimaron que se trataba de una provocación anecdótica. Pero la realidad es que la idea había calado profundamente, como años más tarde mostró la inicial prevención que levantó en países del centro y norte de Europa la idea de asumir conjuntamente los costes económicos de la covid-19.

Sin duda, debido a los propios intereses de los países de la Europa próspera, esa actitud ha cambiado. Pero es difícil olvidar que en julio de 2020 el semanario holandés Elsevier Weekblad titulaba «Ni un céntimo más al sur de Europa», argumentando que «los hechos muestran que los países del sur de Europa no son pobres y tienen suficiente dinero o acceso al dinero. También pueden aumentar de forma bastante fácil el poder adquisitivo de sus economías, con reformas como las que ya se han puesto en marcha en el norte».

Propósitos que parecerían razonables si no fuera por el siguiente detalle: la portada presentaba hombres bigotudos bebiendo vino, mientras que esforzados holandeses trabajaban ante un ordenador o luchaban contra la resistencia al torque de un tornillo. Para completar el cuadro, en un ángulo se mostraban insinuantes las piernas de una muchacha, en dirección al frívolo y bigotudo

mediterráneo.

De hecho, nada que deba extrañarnos. Tres años atrás, el presidente holandés del Eurogrupo, Jeroen Dijsselbloem, había realizado la siguiente declaración en el Frankfurter Allgemeine Zeitung: «Como socialdemócrata, atribuyo a la solidaridad una importancia excepcional. Pero el que la solicita tiene también obligaciones. Uno no puede gastarse todo el dinero en copas y mujeres y luego pedir que se le ayude».

No se trata de una Europa a dos velocidades, se trata de que algunos manifiestan sin reservas la vejatoria convicción de que una Europa ordenada y seria arrastra el peso de una Europa gandula. Un cliché (a menudo impulsado y manipulado por poderes mediáticos y políticos) que inevitablemente genera despecho y resentimiento por parte de quienes lo sufren. Queda lejos el tiempo en que lo decente era intentar dar cuenta de las múltiples variables y la complejidad en la relación de fuerzas que desde el siglo XIX habían determinado la división de Europa entre zonas de economía arcaica y zonas desarrolladas. Los tópicos y prejuicios se generalizan, tanto entre países comunitarios como en el seno de ellos, contaminando de paso otras causas, empezando por legítimas reivindicaciones culturales y lingüísticas que, a la larga, nada tienen que ganar en esa amalgama.

Sin duda ha habido en la historia de Europa momentos de mucho mayor desprecio y de mayor despecho, pero en todo caso la dosis es ya demasiado alta en el seno de la Unión. Pues, ¿qué unión cabe cuando proliferan en todas partes discursos que enfatizan el problema que supone para el ideal comunitario la idiosincrasia de los otros pueblos a los que precisamente hay que vincularse?

Desde luego, la concepción elitista de la identidad europea trasciende las fantasías de ciertos grupos políticos alemanes (o de septentrionales italianos o españoles). Recordemos la polémica creada cuando la Comisión Europea puso en marcha en 2019 una agencia destinada a la «Promoción de nuestro modo de vida europeo».

Los reparos no venían por los objetivos que se planteaban. ¿Quién no estaría de acuerdo en que «las amenazas contra el Estado de

derecho ponen en entredicho la base jurídica, política y económica» de una Europa en la que deberían primar los principios «de igualdad, tolerancia y justicia social»? Lo problemático, y que en efecto generó protestas, era que tan virtuosos propósitos fueran colocados bajo el paraguas de un «modo de vida» que, tildado de «europeo», dejaba entrever la convicción de que los otros pueblos o culturas no serían sensibles a ellos, ni quizá estarían siquiera en condiciones potenciales de adecuar a ellos su organización social.

Desde luego, muchos reclamamos un modo de vida que, con raíces en la tradición cultural europea, sea universalizable, es decir, asumible allí donde hay seres de razón y de lenguaje. La Europa a la que debemos apelar, cuyo legado sería beneficioso para los demás continentes, es la del ideario que se forja en los viajes de Montesquieu, en el espíritu de la Revolución francesa, en la exigencia de sentar las condiciones posibilidad de la fraternidad, en la resistencia a los regímenes dictatoriales a los que recurrió el capitalismo como consecuencia de la crisis de los años treinta del siglo pasado. Una Europa que, reconociéndose en Pascal y Peguy, rechaza las legislaciones intolerantes o la vigilancia de las conciencias. Una Europa heredera del cristianismo, pero también de los pensadores de la Grecia antigua, enriquecida por el acervo de las múltiples civilizaciones y culturas con las que a lo largo de siglos ha mantenido vínculos.

Dudo que tal cosa estuviera en la mente de los gestores de la agencia para la «Promoción de nuestro modo de vida europeo». En ningún caso explicar que se trata de «proteger a nuestros ciudadanos y nuestros valores» solo por un esfuerzo artificial de identificación puede tranquilizar a los no comunitarios que se sienten, como mucho, tolerados. Además, la referencia «espiritual» al modo de vida no es —o no es solo— de inspiración digamos reformista. Pues si Europa tiene dos velocidades en lo que se refiere al desarrollo, si nos atenemos a los criterios que marcan hoy el pedigrí espiritual hay también dos Europas, y además jerarquizadas.

EL USTORIO EUROPEO O LA CANTINELA

DEL «NO PASA EN LOS PAÍSES NÓRDICOS…»

España se esfuerza en sobreponerse a sí misma en su afán de adquirir perfil y color europeos, pero asimismo —y quizá sobre todo — desea febrilmente que esa Europa le devuelva la imagen, que se la reconozca en su europeidad. Quizá ningún otro país de la Unión Europea tenga semejante carencia, una necesidad tan imperiosa de reconocimiento. Ahí reside quizás una de nuestras mayores debilidades.

«Esto no pasa en los países nórdicos», se oye decir a diario, como quien dice una obviedad, en boca de tal o cual comentarista, que ha interiorizado plenamente el cliché según el cual los europeos meridionales solo tenemos lo que merecemos por nuestra triste idiosincrasia.

Espacio maravilloso en el que parecía articularse nuestro ser quebrado, Europa corre el peligro de convertirse en un ustorio, espejo cóncavo que hoy parece susceptible de fundir todo aquello que en la Europa periférica (moldeada por lenguas, tradiciones culturales o festivas, formas de organización económica y hasta de adecuación al clima) choca con el modelo de una Europa identificada a los países económicamente nucleares.

Cuando se interioriza el juicio supremacista del que se es víctima, encontrar alguien próximo y percibirlo como más alejado aún del modelo que uno mismo, hace inevitable que se canalice hacia ese alguien el resentimiento, acentuando además las diferencias que nos separan de él. Como, para decepción de algunos, los nórdicos no siempre hacen labor de encaje para distinguir al indiscutiblemente meridional del que cree que “lo es, pero menos”, algún quejoso de su pertenencia a Italia se reivindica miembro de la funambulesca Padania.

Son muchas las declaraciones del actual dirigente de la Liga (antes llamada “Norte”), Matteo Salvini, repletas de insultos a los meridionales. Quisiera retener una particularmente significativa, realizada hace diez años, cuando se afirmaba de manera expresa que la forja de una Padania ordenada y laboriosa exigía la ruptura

con la Italia meridional, irremediablemente marcada por la naturaleza de sus habitantes:

Lombardía y el Norte pueden permitirse el euro. Yo lo quiero en Milán porque estamos en Europa. El Sur sin embargo es como Grecia y necesita otra moneda. El euro no está a su alcance50.

Hace ya un cuarto de siglo, haciéndose eco de los sentimientos respecto al sur de Italia de los gerifaltes de la Liga Norte (entonces incipiente), un importantísimo político de otro Norte, el País Vasco, señalaba con complicidad: «El norte italiano es trabajador y rico51». ¿Había manera más clara de sugerir que los del sur, además de pobres, son simplemente unos vagos? Una vez más, el debate era en torno a la concepción de Europa: «mi modelo para Euskadi es la independencia en Europa», afirmaba el dirigente jeltzale52; un modelo que, por sus palabras anteriores, no debía estar al alcance de los meridionales españoles. O un eco más cercano aún: en diciembre de 2020, unos días después de que el presidente de la Generalitat valenciana abogara en Barcelona por reforzar los lazos entre las comunidades afectadas por el «corredor mediterráneo», el presidente de la Cámara de Comercio de Barcelona declaraba en la televisión catalana: «Hemos de jugar la liga de Dinamarca, Holanda y Austria, no la de comunidades como Madrid, Andalucía y Valencia».

Una de las ventajas que los españoles veíamos en el proyecto europeo era la de que podría amortiguar el peso de diferendos (desde conflictos lingüísticos a discrepancias fiscales) y prejuicios que han contribuido a alimentar la tensión entre nuestras comunidades. Ello hubiera sido así si el sentimiento de pertenencia a Europa fuera compartido por igual, pero no es el caso; la convicción de la propia europeidad ha sido en no pocas ocasiones una razón más de diferenciación. Pues, entre nosotros, como en muchos otros pueblos de la Europa periférica, el europeísmo es vivido menos como un sentimiento de pertenencia que como un prestigioso estatus por alcanzar.

No sugiero que la Europa meridional no deba incorporar aspectos culturales, modos de organización económica y hasta ciertos rasgos relativos a esa virtuosa sobriedad de la Europa que hoy marca la pauta. Señalo simplemente que esta apertura solo será fértil si se realiza desde una afirmación de sí misma, desde una situación de arraigo. El arraigo es quizá la primera condición para afrontar saludablemente el tremendo problema de la alteridad. La influencia del otro en el marco propio solo es saludable si supone un reforzamiento, un estímulo en la siempre dura asunción del propio ser:

Los intercambios de influencias entre diferentes medios son tan indispensables como el arraigo en el entorno natural. Ahora bien, un medio determinado no debe recibir la influencia externa como una aportación, sino como un estímulo que haga más intensa su vida propia. No debe alimentarse de las aportaciones externas más que después de haberlas digerido […] Cuando un pintor de auténtica valía entra en un museo, queda confirmada su originalidad. Lo mismo ha de ser para las diferentes poblaciones del globo terrestre y para los diferentes medios sociales53.

Espléndido texto sobre las bases en las que cabe sustentar la relación con los demás. Pero es necesario interpretarlo adecuadamente, pues la reivindicación de las propias raíces a las que se refiere su autora es contraria no solo a la subordinación a los valores de otra sociedad y cultura, sino también, y quizá sobre todo, a la consideración del propio horizonte como señalado por una armonía que solo la intervención ajena vendría a perturbar.

En el verdadero arraigo, las raíces se fortalecen precisamente en el reconocimiento de la alteridad, haciendo posible una sociedad auténticamente global, es decir, regida por el imperativo de responder a un proyecto común a toda la humanidad; y viceversa, esta relación con el otro supone el reforzamiento de un yo transitivo.

Pero hay tremendos ejemplos de todo lo contrario, de un falso

arraigo, de construir una identidad no como afirmación de sí, sino como repudio del otro. Y tal tendencia tiene fundamentos para los que la dialéctica social es simplemente la ocasión propicia.

La capacidad de asumir un eventual fracaso en las expectativas es un signo mayor del grado de equilibrio, y cabe decir de salud, de las sociedades. Cuando esto no ocurre, la causa de no alcanzar un objetivo no se atribuye a lo excesivo del reto, a dificultades imprevistas o incluso a la mala suerte, sino sistemáticamente a una insidiosa interferencia externa. Es muy fácil entonces que la entereza sea sustituida por la depresión, el resentimiento, o ambas cosas. Ejemplo de ello son ciertas modalidades terribles de reivindicación de las raíces a las que se ha asistido en la Europa del pasado siglo, pero que, como se ve, también tienen proyección en nuestros días.

Pues en ausencia de un objetivo común de dignificación social, la culpa de la miseria se ha de imputar necesariamente al otro. Cuando no hay rebeldía frente a los escandalosos desequilibrios económicos, culturales y sociales que se dan en el seno de un país o de una comunidad, se enfatiza el peso de los desequilibrios en la contribución a los presupuestos europeos o en las balanzas fiscales en el seno de un mismo país.

La cantinela es monótona y afecta al continente por entero. «Padanos» contra hijos del Mezzogiorno; flamencos contra valones. En general, la Europa sobria y trabajadora contra el sur despilfarrador y holgazán. Los llamados impúdicamente PIGS, se multiplican en el seno de cada país y hasta de cada región. Todo el mundo tiene su sur, habitado por gemelos de esos tartesos que «se tumban panza arriba». En el entorno europeo, la atracción por una suerte de origen larvario adopta formas sinuosas que rozan la perversión, y ello en todo el espectro de ciudadanos, para los cuales la necesidad de protegerse frente al otro ha venido a ser la verdadera unidad focal de significación, el verdadero objetivo de la implicación política. Tantas idas y venidas, vueltas y revueltas, para constatar algo que era quizás evidente, aunque no quisiéramos cerciorarnos de ello: un español, un portugués, un italiano o un griego, al que la penuria ha obligado a trasladarse a vivir a Rotterdam o Fráncfort, se felicitará sin duda de que la normativa

comunitaria le garantice derechos y lo libere de trabas administrativas, y agradecerá a sus nuevos conciudadanos su eventual trato acogedor, pero… será muy fácil que experimente un sentimiento de exilio. Exilio, primero, por razones culturales, pero sobre todo por el propio mecanismo que hace girar hoy el enorme edificio de Europa.

LA RESPUESTA DEL MARRANO

Hace unos años, Juan Goytisolo evocaba los calificativos con los que Francisco de Quevedo se refería a mujeres, homosexuales y otros grupos discriminados de población, entre ellos los conversos. Preocupado por el origen del término marrano, Quevedo avanza una fantasiosa explicación, según la cual cuando el cerdo se queja y gruñe los demás replican, comportándose así de manera análoga a los judíos predispuestos al victimismo; al lamento de uno de ellos acudirían de inmediato todos los demás.

Señalaba más arriba que, durante la crisis financiera, los partidarios de que los países de la Europa periférica, y sobre todo meridional, fueran debidamente sometidos a la férrea disciplina de los mercados, expresaron su temor a que, de hacer concesiones a la plañidera y mal pagadora Grecia, españoles, portugueses e italianos, los PIGS, nos sumaríamos a esta parasitaria carrera pedigüeña, para seguir ordeñando la teta de la Europa trabajadora. Y en efecto, no se hicieron concesiones a la exigencia de sobriedad, de modo que los europeos meridionales tomamos la senda correcta como antaño hicieron los judíos conversos.

Sin entrar en debates sobre la etimología, lo seguro es que los marranos fueron forzados a la conversión, lo que no impidió que siguieran siendo despreciados por los mismos que no les dieron elección. De la misma manera, quienes, en Grecia o Portugal, avanzaban entonces con mesura razones para salir voluntariamente del euro, se les hizo saber que como máximo tendrían que esperar a que se les echara: «Aquí yace Mosén Diego / a Santo Antón tan vecino / que huyendo de su cochino / vino a parar en el fuego», el

fuego de la Inquisición por supuesto, precisa, tras la cita de Quevedo, Juan Goytisolo.

No estoy planteando una historia de buenos y malos. Seguro que había razones técnicas que justificaban la resistencia a emitir eurobonos u otros artificios monetarios susceptibles de aliviar la prima de riesgo de los países más afectados durante la crisis financiera o en el arranque de la epidemia de la covid-19. A veces, las formas han contado muchísimo. Así, cuando en marzo de 2020 la pandemia se hallaba dramáticamente focalizada en Italia, desde las instituciones europeas se sugirió que Italia solicitara un rescate (lo cual liberaba de cualquier coste a los países «sobrios»); la reacción en la península fue de indignación. Muchos comentaristas llegaron a oponer la solidaridad de Cuba (que había enviado equipos sanitarios) y hasta de China a la cerrazón de la Europa septentrional. Cierto es que se acabó por alcanzar un compromiso, pero el agravio moral ya se había producido y nadie en la Europa del sur pudo creer que el cambio se debiera a otra cosa que al interés mismo de los países del centro y norte de Europa, para quienes la Unión europea es mucho más rentable de lo que están dispuestos a confesar. Por ello fue tan de agradecer que cuando se cargó la suerte en el desprecio, alguien se atreviera a responder como lo hizo el primer ministro portugués, António Costa. En una reunión de alto nivel un mandatario de los Países Bajos había tenido la desfachatez de reprochar a Italia y a España su carácter de cigarras juerguistas y holgazanas, que en el invierno de la enfermedad se apercibían —¡tarde!— de la conveniencia de seguir el ejemplo de la laboriosa hormiga del Benelux.

Lo más doloroso es que si este político se expresaba así era porque (con elecciones a un año vista) buscaba la complicidad de hombres y mujeres convencidos de que los suyos son, como él mismo, intrínsecamente abiertos, demócratas, resistentes al autoritarismo, trabajadores, limpios y eficientes. Virtudes de las que se hallarían privados los intrínsecamente autoritarios, sumisos, ociosos e incapaces de una acción eficiente.

Aunque no concernido directamente, el primer ministro portugués alzó entonces su voz para calificar los propósitos de su colega neerlandés simplemente de «repugnantes». No quedó ahí la cosa,

pues recordando el carácter de paraíso fiscal del país del mandatario, el político portugués se atrevió a sugerir que Holanda… abandonara la Unión Europea.

Lo que al respecto tenía en mente António Costa era bien conocido. Ese mismo mes de marzo de 2020, la organización Tax Justice Network incluía a Luxemburgo y los Países Bajos en la lista de los diez principales paraísos fiscales (responsables, si se añade Reino Unido y Suiza, del cincuenta por ciento de las pérdidas fiscales anuales en todo el mundo). Cierto es que el listado no coincide con el establecido por la propia Unión europea. Dado el desproporcionado peso en la política comunitaria de los países aludidos, no es difícil elegir a quien dar mayor credibilidad.

«Es como si se quisiera cocinar con guantes blancos» (C'est comme si l'on voulait faire la cuisine en gants blancs), dice el personaje de Balzac, Peyrade, a propósito de las intenciones gubernamentales de moralizar el funcionamiento de los cuerpos de seguridad. Algo así debió pensar algún político cínico cuando, tratándose de la construcción europea, se le ocurre a un ingenuo —como a muchos debió de parecerles el primer ministro luso— reclamar la necesidad de moralizar tanto las instituciones europeas como las prácticas financieras de algunos de sus miembros.

COMUNIDADES DE ARRAIGO

Evocando una estancia en España, Albert Camus escribe:

Admiro que quepa encontrar en las orillas del Mediterráneo certezas y reglas de vida, se satisfaga la razón y se halle justificado un optimismo y un sentido social […] En Ibiza iba cada día a sentarme en los cafés que se extienden en el puerto. Hacia las cinco los jóvenes del lugar pasean en doble fila a lo largo del muelle. Allí tienen lugar las bodas y la vida por entero.

Es forzoso pensar que hay una cierta grandeza en el hecho de comenzar así la propia vida en presencia de todos los demás […] En este corto instante de crepúsculo había algo fugaz y melancólico que no se hacía perceptible tan solo a un hombre, sino a un pueblo por entero54.

En el mismo sentido que Camus, el hispanista Ian Gibson afirma que una de las cosas que más le sorprendió de España en su primer viaje fue la costumbre, que él considera única en el mundo, de abrir el apetito «comiendo antes de comer». Y asocia esa costumbre a lo que él denomina «sociabilidad compulsiva» de la gente, que movería a salir de casa, reunirse con vecinos, amigos o compañeros de trabajo, y pasar horas hablando en algún establecimiento en el que parece no contar en exceso la división social.

Una de las cosas que más llama la atención en las sociedades desestructuradas de lo que en otro tiempo se llamaba «tercer mundo» es precisamente la desaparición de espacios que trascienden los compartimentos estancos de las clases sociales o culturales. El asunto es muy sencillo: en esas sociedades hay restaurantes lujosos y establecimientos paupérrimos, hay locales donde beber un vino de importación y establecimientos donde en general se consume cerveza o una bebida local de bajo precio… No hay, sin embargo, un lugar donde vayan los clientes de ambos tipos de establecimiento, un lugar de encuentro que trascienda la categoría social.

Sin embargo, no es ese para nada al caso si se trata por ejemplo de la ciudad de Sevilla. Los mejores establecimientos del barrio del Arenal son frecuentados por personas de muy diferentes estamentos sociales. Lo que significa, simplemente, que las categorías socioeconómicas en esa sociedad no son la única variable que cuenta; hay algo que compartir más allá de las siempre turbias apelaciones a la unidad patriótica. Y lo que digo de Sevilla, podría decirlo de muchas poblaciones españolas. Los locales para comer y beber verdaderamente apreciados, no son exclusivos para la gente económicamente pudiente.

Por ello, frente al lugar común que denuncia la existencia en España

de más tabernas que librerías, me atrevo a decir que una cosa no excluye la otra, y que un buen libro leído en soledad, es tanto o más apreciado si en la vida cotidiana es posible sentirse acompañado por el mero hecho de penetrar en un establecimiento abierto a todos. Por eso, incluso haciendo abstracción de las connotaciones directamente políticas, me parecía poco afortunada la idea de fomentar en el País Vasco las llamadas Herriko tabernak (tabernas del pueblo) pues, dada la situación, suponían una catalogación de la clientela, contraria a esa función de cohesión social que he mencionado.

Pues si compartir un vino es de por sí una pequeña fiesta, hacerlo en lugares públicos ajenos a la tensión que pude suponer la diferencia económica o el estatus cultural, es simplemente una suerte que acompaña a esa sociedad. El hecho de que a menudo haya presencia de niños pequeños indica, asimismo, que de alguna manera están siendo vacunados contra la triste borrachera solitaria.

En general, la existencia de lugares y momentos de celebración que trascienden la categorización jerarquizada de los estamentos sociales es para un país no solo una forma de conjurar la invertebración, sino una muestra de vínculo positivo, de sano enraizamiento; una muestra de lo que Simone Weil (que vivió tan de cerca las vicisitudes trágicas de nuestro país y las sintió como propias) denomina arraigo.

Si hubiera que determinar un rasgo general que permite caracterizar a una comunidad humana como profundamente civilizada, avanzaría el siguiente: en ausencia de cualquier intencionalidad consciente, los gestos que las personas realizan casi de forma mecánica, las actitudes que adoptan ante una circunstancia trivial, el tono de sus frases convencionales de saludo o despedida, configuran un entorno inmediato que serena en la inquietud y refuerza el ánimo para una potencial celebración.

Desde luego, ello tiene traducción inmediata cuando las circunstancias dejan de ser cotidianas o previsibles, como el duelo o la conmemoración. En tales casos, se acentúa el sentimiento de compromiso colectivo, sin el cual el dolor se congela y la fiesta carece de alma. En ocasiones, la ausencia de este sentimiento es incluso más perceptible en ciudades de gran peso histórico y sólido

presente que en las evocadas sociedades desestructuradas. Por ello, no es seguro que un viajero —no digamos un inmigrante— encuentre de inmediato en las primeras los signos de la gran civilización que representan.

Si nos encontramos en un entorno monumental, conservado o renovado —pongamos el centro de importantes ciudades europeas —, sabremos de inmediato que ese entorno es el reflejo de una gran historia política y cultural. Ello no significa que la cotidianidad en esos lugares, el ir y venir de sus gentes, la recepción inmediata en un café o la actitud de las personas que son requeridas por una trivial pregunta nos produzca la sensación de que estamos en un entorno donde es posible arraigar, aunque sea por un tiempo. Por el contrario, eso sí puede ocurrir en un contexto carente de todo pedigrí histórico, arquitectónico o cultural.

Pues no todo colectivo humano es un demos, no todo colectivo humano tiene la suerte de poseer y acunar el bien elemental, la riqueza profunda de la especie, el sentimiento de comunidad en el simple intercambio de unas palabras. Los individuos pueden conjuntarse, incluso formar grupo y responder a un principio de composición, tener un objetivo o interés compartido, sin que por ello quepa decir que constituyen un sujeto común (cuando menos potencial) de duelo o celebración. Las variables que hacen posible el sentimiento de comunidad, el sentimiento de que el entorno acoge y reconforta, no dependen mecánicamente del desarrollo económico de una sociedad, del nivel de educación de sus miembros o ni siquiera del régimen político.

En la España amenazada de la República, pero incluso en la España desgarrada de la dictadura, perduraban, y en parte aún perduran, manifestaciones populares profundamente cultas en el sentido amplio que personas tan distintas entre ellas como García Lorca, Alberti o Miguel Hernández, entendían la palabra cultura. Cultura como manifestación del sentimiento (determinante como motor inconsciente o en las máximas de acción conscientes) de que la existencia humana es esencialmente comunitaria y celebrativa, no solo en la eclosión y la fiesta, sino también en el duelo y la penuria.

La singularidad, casi insular, de nuestro país respecto a Europa, acentúa el anclaje en las formas de relación humana, en sus

costumbres, celebraciones y ritos. De ahí que muchos españoles no hayan sentido en Europa esa variada prolongación de la identidad de cada uno de sus pueblos a la que con mayor o menor retórica suele aludirse. Al atravesar la frontera, muchos han experimentado realmente un sentimiento de exilio.

En contraposición, en la España de mi adolescencia era difícil pensar en países como México, Argentina o Cuba con sentimiento de estar hablando del extranjero. No se trataba solo de la comunidad lingüística. La Cantada d'havaneres en Calella de Palafrugell mostraba que entre Cataluña y Cuba perduraba un fuerte vínculo, más o menos sublimado e imbuido de imaginario, y desde luego, en el País Vasco, Galicia o Madrid una canción ranchera sonaba tan familiar como una pieza del folklore local o cualquier canción del anualmente cambiante estilo musical.

Unos años después de la incorporación de España a la Comunidad Económica Europea, en un Buenos Aires sumido entonces en una profunda depresión, un colega argentino me señalaba que, a diferencia de su país, España se hallaba protegida por la solvencia de sus nuevos partenaires. Eran tiempos en los que centenares de miles de argentinos y uruguayos aspiraban a encontrar un lugar en el selectivo sol de la Europa que sus padres o abuelos habían abandonado. Tiempos en los que los brasileños veían en Portugal una posible puerta de entrada. Tiempos en los que, complacidos en el espejo de una Europa limpia, ordenada y laboriosa, pero inseguros de que nuestro reflejo respondiera a nuestro ser verídico, los españoles repudiábamos la quebrada imagen de nuestro pasado que representaban los ciudadanos de esos países, los mismos que nos habían acogido a nosotros en el pasado en situaciones dramáticas. Tiempos en los que el peyorativo «sudaca» confería unidad genérica a matices de acento en el seno de una lengua compartida, acentos desvalorizados frente a los del español peninsular.

Solo unos lustros atrás, los inmigrantes españoles en Suiza, Holanda o Alemania dormían a menudo en barracones, y alimentaban una nostalgia que les impedía integrarse en el país y aprender la lengua. Hoy, los hijos o los nietos de aquellos emigrantes que habían regresado a España están más formados, pero desde el estallido de

la crisis financiera muchos de ellos se ven de nuevo forzados a emigrar, sin mucha esperanza de que no rebroten los prejuicios con los que fueron recibidos sus mayores, si es que en algún momento fueron realmente enterrados.

ARROJAR NUESTRO PASADO

La reivindicación del arraigo por parte de Simone Weil, en un momento en el que Europa se hallaba en un conflicto que solo podía ser resuelto en una lucha conjunta y en el que las fuerzas que resistían al fascismo defendían el internacionalismo, exigía capacidad de ir a contracorriente, es decir, un cierto valor. La autora prevenía sobre el peligro para las sociedades de liberarse de un pasado que no se estima conveniente. Pues bien, debido a veces a querellas evitables, los españoles nos hemos visto a menudo en la necesidad o hemos caído en la tentación de «arrojar nuestro pasado».

Unos porque, tras desesperar de la posibilidad de esa España confluencia de proyectos, han sentido que ser español representaba subordinar su propia lengua y cultura, jamás asumidas como iguales por los que tienen interiorizada la imagen de una España unilateral, de matriz lingüística castellana. Otros porque (apostando por un proyecto de España bajo el sesgo de una imposible homologación) sacrifican la alteridad que sustenta todo lazo concreto entre los hombres, pues, como en muchas de estas páginas ya se ha sugerido, la unidad sin diversidad intrínseca no es antónimo de división, sino de riqueza. «Castilla faze a los hombres e los gasta »: gasta a los suyos y a veces lleva a que los otros olviden su propio ser, tan indisociable de la propia lengua.

Pero hay ciertamente unos terceros. Los que, procedentes de la España de cultura y lengua periférica (expresión que excluye la idea misma de España como confluencia), hemos hecho nuestra la lengua castellana y la historia trágica de la España abusivamente identificada a esa lengua. Pues no hay pueblos vírgenes de rapiña, y por eso mismo no hay civilizaciones esencialmente repudiables. El

castellano es la lengua en la que centenares de millones de personas en el mundo tiene sueños y pesadillas, la lengua que oirá el fin de sus vidas, que formará su último pensamiento. En la medida en que uno forma parte de esos millones de seres, la lengua castellana —como cualquier otra— es la lengua en primer lugar sentida. Jerarquía ontológica de la lengua propia contra la que no puede alzarse voluntad «moral» ninguna.

Si pasamos de la lengua castellana a la idea de España como proyecto de organización de nuestras vidas, no podemos dejar de lado que —¡para bien o para mal! — España no es Francia. El modelo de patria de nuestro vecino país aquí simplemente ha fracasado.

Hay como una suerte de polaridad en el alma de los españoles, a la que me he referido en varias ocasiones, entre el apego a rasgos que nos singularizan y una quiebra interna que, moviéndonos a deplorar lo que somos, es matriz de esa calamidad que Simone Weil llama desarraigo: una España abrumada por una desafección interna. De modo que quien tiene orígenes en Galicia y Cataluña (es mi caso) y a quien las vicisitudes han llevado a vincularse al País Vasco (sigue siendo mi caso), al tiempo que no ha podido dejar de sentir que España le ha marcado a fuego, tiene como imperativo luchar por un arraigo que involucre todas las variables en juego, un arraigo que no arroje parte de su pasado «como un niño deshoja una rosa».

La cultura de los pueblos no avanza en línea recta ni gira en círculo, sino que, como en la espiral de Arquímedes, se revuelve desde su origen a la velocidad del instrumento que busca la trayectoria rectilínea. Por eso, el devenir de una cultura no es como una tabla rasa, sino recreación, en el bien entendido que recrear no es repetir. Una cosa es volver hacia atrás (re), el mero pedir (petere) lo ya dado, otra diferente es volver atrás para hacer que las cosas no sean como fueron. No cabe que un pueblo se queje de su origen, sino en todo caso de la limitación que, tras asumir su pasado plenamente, le hace no ser capaz de sobreponerse a él.

No asumir el pasado tiene graves consecuencias, por ejemplo a la hora de valorar ciertos aspectos de nuestra historia cultural. En el

próximo capítulo me detendré concretamente en uno, el de la contribución de nuestro país a la historia general del pensamiento. Pues hay un pensamiento español (diría más, ibérico) que en ocasiones tuvo que abrirse paso luchando contra circunstancias difíciles. Un pensamiento que fue minusvalorado por el prejuicio ajeno (que hacía de España un sinónimo de intolerancia), pero también por una España que desde hace demasiado tiempo solo evoca plañidera sus orígenes.

5

EL PENSAMIENTO EN ESPAÑA:

ENTRE LA INTOLERANCIA PROPIA

Y EL PREJUICIO AJENO

El objetivo central de este capítulo es recordar la persistencia de un pensamiento con raíces en España cuyos protagonistas se vieron marcados, desde finales del siglo XV, por la necesidad de atender a exigencias diversas y contradictorias. Se trataba de no desvincularse de las brillantísimas corrientes que se abrían paso en Europa, aunque mostrando una peculiaridad que hiciera compatible el pensamiento propio con la ortodoxia contrarreformista. Pero asimismo los pensadores españoles, y más generalmente ibéricos, tuvieron que estar atentos a la intolerancia reformista, calvinista en primer lugar (caso Miguel Servet), o a la ortodoxia hebraica, tan influyente por ejemplo en los Países Bajos, de la cual fueron víctimas Juan de Prado y Spinoza.

Será pues necesario evocar un marco indisociablemente político y religioso, no solo en sí mismo de enorme complejidad, sino además sobrecargado por un debate que enturbia la vista: el relativo a si la intolerancia española, emblemáticamente representada por el Tribunal del Santo Oficio, fue más o menos feroz que algunas de las modalidades de control de cuerpos y almas de las instituciones que le hacían competencia, con especial reflejo en el fanatismo antihugonote en Francia, o en los desmanes calvinistas en no pocas partes del mundo.

Hubiera querido obviar totalmente el debate en esos términos (por de pronto porque es muy difícil tomar partido en el asunto si no se es historiador, y aun en tal caso, hay peligro de que algún sesgo ideológico haga parcial el análisis) pero no ha sido posible, y el

asunto aparece en varios apartados (especialmente el final, suerte de anexo que he titulado «Intolerancias»).

Es vano intentar separar los aspectos positivos de nuestra historia cultural (artística, científica, literaria o filosófica) de los tremendos avatares internos y externos que dividieron la Europa cristiana en dos grandes bloques, cada uno de ellos escindido a su vez en sectores que representaban intereses contrapuestos. Pues si en los siglos XVI y XVII, que determinan la historia de Europa, hubo por todas partes doctrina sustentada en certezas apriorísticas, y por tanto intrínsecamente dogmáticas, en nuestro país la cosa vino a ser lamentable cuando la intolerancia se hizo cómplice de la mera estulticia, una y otra aderezadas, a medida que la decadencia se acentuaba, con la picaresca y el espíritu de rapiña. Digo que «la cosa vino a ser lamentable» porque, en este asunto, la distinción de aspectos y momentos es de rigor.

En el seno de un poder político y religioso regulado por leyes inquisitoriales, no dejó de haber en España instituciones en las que se conservaba el rescoldo de un pensamiento fértil, alimentado por pensadores a menudo revestidos con atuendos académicos y doctrinales que parecían quedarse atrás en relación a la modernidad en ciernes, pero que, de hecho, forzando las costuras de esos mismos atuendos, iban a veces más allá de lo que el pensamiento innovador proponía, y en ocasiones hasta abrían puertas ocultas a este. Subrayaré también el hecho de que la derrota de España en la confluencia de ambiciones por dominar del mundo (militar, económico, ideológico, religioso…), supuso para el pensamiento y otros ámbitos de la cultura española ese desplazamiento a los márgenes que suele ser el destino de los vencidos; desplazamiento contra el que ha sido baldío el lúcido esfuerzo de tantos historiadores, muchos de ellos extranjeros, por introducir los necesarios matices.

Hay otra idea directriz de la que intenta no desviarse mi reflexión: evitar anatemas inútiles sobre el conjunto de nuestra historia ultramarina, debidos a los innegables hechos violentos y desmanes de todo tipo que tuvieron lugar. La tragedia en tierras de América no es óbice para poder hablar de cultura emergente, es decir, no reductible a sus componentes. Lanzar simplemente un anatema

contra nuestra historia ultramarina resulta tan estéril como sería hacerlo (sin duda por razones diferentes) contra la existencia misma de Estados Unidos a causa de la tremenda violencia que supuso la aventura anglosajona (empezando por el desgarro que significó para los propios colonos abandonar su lugar de origen, conmovedoramente registrado en la pintura de Ford Madox Brown «Última mirada sobre Inglaterra»).

Una cosa es ser lúcido respecto al coste que supuso la aparición, literalmente, de un nuevo mundo, y otra muy diferente repudiar lo ocurrido en nombre de lo que imaginariamente hubiera podido acontecer, apoyándose en un ideal del lazo entre pueblos y culturas carente de condiciones de posibilidad en tiempos de la gran tragedia que fue la colonización. La actitud de puro y simple rechazo lleva a meter en el mismo saco cosas muy heterogéneas. Así, a la vez que se condena al sector dogmático de la Disputa de Valladolid (polo dialéctico contra el que sí era tan justo moralmente como fértil para el futuro de España el tomar partido), se lapida la imagen de Cristóbal Colón y hasta se destruye el monumento a Junípero Serra quien, en medio de mil contradicciones, promovió los derechos de la población nativa.

La España que hay que reivindicar es la España que, en el pensamiento y hasta en la práctica política de algunos de sus más admirables hijos, simplemente asume con lucidez su presente y su pasado; asume la tremenda contradicción que en tantos momentos decisivos dejó una huella imborrable, que perdura y seguirá señalando el futuro. La España que, al mirarse en quienes la forjaron, no confunde las acciones sin duda abyectas (en razón directa de su arbitrariedad) de aquellas en las que es necesario esforzarse en distinguir los diferentes aspectos en juego. Pues siempre es sano contemplar nuestro pasado como un abismo propio que hay que sondear (y en consecuencia quizá susceptible de ser superado), no como una falta original que reclama el lamento y la flagelación eternos.

En esta intersección entre combates espirituales y luchas territoriales, en la necesidad de lidiar con la ortodoxia sin quitarle el ojo a las doctrinas que tienden a sustituirla, legitimando una ambición colonizadora que exigía de soporte espiritual, y afectado

por un larguísimo proceso de decadencia, se inscribe el pensamiento español. Todo ello determinó tanto sus posibilidades de auténtico despliegue como la percepción exterior de su verdadero peso.

FILOSOFÍA EN ESPAÑOL

El erudito francés Victor Delbos, profesor en la Sorbona a principios del pasado siglo, empezaba una de sus reflexiones (no sé si en un curso o en una conferencia) con esta boutade de dudoso gusto: «para hacer filosofía hay que conocer todas las lenguas, salvo tal vez el español55». Años más tarde, pensadores de la talla de Ortega y Gasset escribían filosofía… en español. Volveré a Ortega en el próximo apartado, señalando desde ahora que el gran pensador ya escribía en español cuando, para disgusto de los Delbos de turno, algunos consideraban que ni siquiera era lo bastante legítimo hacerlo en francés. Tiempos, en efecto, en los que Heidegger parecía sugerir que las lenguas griega y alemana se distinguían por su particular capacidad para la expresión cabal de determinaciones conceptuales. Por suerte para ellos, para defenderse de esta modalidad de supremacismo que es la jerarquización de lenguas, y tratándose en este caso del terreno de la filosofía, franceses e italianos tenían ases en la manga: les bastaba evocar los nombres «sagrados» de Descartes y Galileo.

Los españoles no podíamos recurrir a este expediente. Una primera razón era que nuestros grandes nombres de la tradición filosófica (Francisco Suárez, Francisco de Vitoria, Luis Vives o Miguel Servet) habían escrito sobre todo en latín, mientras que Descartes y Galileo, además de del latín, escribieron también en su lengua materna esas obras emblemáticas que son el Discurso del método y el Diálogo sobre los dos sistemas del mundo, respectivamente. Pero esta razón no es más que un elemento parcial de la explicación.

Los pensadores que han escrito en español se han visto (y se siguen viendo) confrontados a la dificultad de que nuestra lengua haya sido considerada (a veces incluso por quienes profesan simpatía por

la cultura española) como una lengua con gran potencialidad literaria, pero marcada por una suerte de exotismo y teñida de connotaciones costumbristas.

Hace veinte años, pensadores latinoamericanos y españoles intentaron neutralizar estos prejuicios elaborando un programa bajo el título de «Filosofía en español». Temo mucho que sus esfuerzos han sido en parte baldíos, si nos atenemos a lo que se observa en cualquier librería europea bajo la rúbrica «filosofía». Hay contadísimas excepciones, pero la desproporción entre el peso de los libros originariamente escritos en francés, alemán, inglés o italiano con los escritos en español es chocante, habida cuenta que nuestra lengua no solo es una de las más habladas del mundo, sino que cuenta con decenas de departamentos de filosofía, distribuidos por los muchos países en los que es lengua oficial. Antes de remontarnos a los orígenes del problema en el siglo XVI, empecemos, por su carácter paradigmático, evocando el caso de Ortega y Gasset.

LA LENGUA DE ORTEGA Y GASSET

Me refería más arriba a la frase de Victor Delbos sobre la conveniencia de conocer el español para hacer filosofía. Pues bien, ignoro si Ortega estaba en condiciones de escribir con fluidez en alemán o en francés (primera lengua extranjera viva en su formación), aunque sospecho que nunca estuvo tentado a cambiar de lengua de trabajo. Escribía en español sobre infinidad de temas que él consideraba obligatorio que abordara un filósofo[56].

Refiriéndose a la filosofía de Francisco Suárez, Arthur Schopenhauer indica que sobrepasa a la de muchos filósofos alemanes, que llega a calificar de charlatanes[57]. Exagerado sin lugar a duda, quizás expresión de un mero resentimiento. Pero me viene este juicio a la cabeza cuando comparo la obra de Ortega con la de más de un santón de la filosofía cuyo genio, desde luego indiscutible, fue engrandecido por el hecho de que su lengua de trabajo se contara entre las consideradas filosóficamente «finas».

Pero en el caso de los pensadores españoles, el solapamiento de registros en lo referente a nuestra historia al que antes me refería, o más bien la percepción —deliberada o no— de uno solo de los polos de tales registros, se ha prolongado por desgracia para España a lo largo de siglos. Ello ha afectado incluso a pensadores de la envergadura de Ortega.

Investigadores familiarizados con el legado de Ortega se referían coloquialmente a un conjunto de escritos algo desordenados con expresiones como «montón», «legajo» o «baúl». El hilo conductor de esos textos era la referencia al filósofo alemán G. W. Leibniz. Pues bien, el baúl se abrió recientemente para nosotros en una edición del CESIC que constituye un acontecimiento filosófico de primer orden58. Aunque lo esencial estaba ya publicado, no estamos en presencia de una simple reedición, pues se incluyen textos inéditos con esbozos y notas ordenados en un esfuerzo colosal del editor Javier Echeverría.

Algunas de las ideas de su Leibniz son también expuestas por Ortega en la más popular y conocida Ideas y Creencias59. En esta obra, Ortega intenta determinar qué entendemos cuando nos referimos a «las ideas de alguien», y distingue dos sentidos diferentes, incluso opuestos.

Por un lado, están los pensamientos que se refieren siempre a una dimensión concreta de lo real, pensamientos surgidos en el sujeto pensante o transferidos desde el exterior, pero que en todo caso poseen como rasgo general el ser contingentes, accidentales respecto al individuo que los piensa. A estos pensamientos no esenciales, para los cuales el autor reserva el término ideas, Ortega opone las creencias, cuyo rasgo fundamental reside en que constituyen el fundamento sobre el que puede instaurarse la vida humana: «Las creencias no son ideas que poseemos, sino ideas que somos […], no ideas que sostenemos, sino ideas que nos sostienen60».

Ortega ilustra esta diferencia con ejemplos sacados de la vida cotidiana. Sea por ejemplo un lector que por un motivo u otro se dispone a salir de su casa. El lector tiene conciencia de los motivos por los que ha de salir, de la resolución misma de salir, de la necesidad de dejar en orden su mesa de trabajo…; solo hay algo que

no le ha venido a la mente, a saber: la existencia o la no existencia de esa calle a la que se dirige. Si al salir el lector no encontrara la calle, quedaría más que sorprendido, aterrado. El lector contaba con la calle por mucho que la calle estuviera ausente de su pensamiento, a lo cual Ortega añade: «precisamente porque la calle estaba ausente de su pensamiento». Pues bien, esta fructuosa distinción entre ideas y creencias es retomada en términos de una gran erudición y sobre todo de un prodigioso instinto filosófico en esta reflexión sobre Leibniz.

Ortega se enfrenta a la cuestión de los principios, se pregunta por la universalidad de algunos de ellos, pero también, y quizá sobre todo, qué supone el hecho mismo de formular principios. El arranque del primer ensayo es una radical toma de posición: «Formal o informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio». En la medida en que Leibniz encarna paradigmáticamente esta inclinación a reflexionar sobre los principios, Ortega da en el título de libro protagonismo a este autor, al que, sin embargo, le faltó tiempo o fuerzas para interpelar a fondo.

Ortega ve en Leibniz el paradigma de una singular disposición del espíritu consistente en hacer explícito lo que opera implícitamente. Aunque en este libro Ortega habla más de los griegos, sobre todo de Euclides y Aristóteles, y hasta de Descartes, que del propio Leibniz. De hecho, no llega a tratar propiamente lo anunciado en el título, La idea de principio en Leibniz, aunque va como prometiendo que lo hará («cuando lleguemos a Leibniz…» parece decirnos).

Cabe decir que no alcanza Ortega a desentrañar nada, ni siquiera a sondear el abismo que la interrogación a la que invita supone, pero tuvo el gran valor de plantearla con la honradez intelectual y la claridad de exposición que le caracterizaban. Incluso en las notas al pie de página se percibe una especie de tensión, como una triste certeza de que no logrará ir más allá de los preliminares. Y efectivamente, no es que el proyecto quede eternamente diferido, sino que, de alguna manera, es abandonado. Pese a ello, siempre he pensado que solo por haberse embarcado en este asunto (presente implícitamente en otros momentos de su obra) cabe considerar a Ortega uno de los metafísicos de raza del siglo XX.

Veo en el Leibniz de Ortega una suerte de paradigma de lo que parece una constante de nuestro país: proyectos espirituales de primera magnitud que por una u otra razón quedan frustrados. La historia de los grandes proyectos sociales, científicos, artísticos y literarios de la Segunda República es (por reciente) la más dolorosa. Precisamente una de sus consecuencias es que el enorme pensador que es Ortega y Gasset haya sido a veces presentado como un mero ensayista, bañado por una suerte de costumbrismo. No solo entre los extranjeros, sino entre los propios españoles. Ha contribuido a ello el hecho de que Ortega reflexionó sobre asuntos que la «severidad» académica consideraba poco elevados, entre otros alguna singularidad de nuestro país (como la tauromaquia) que ya en aquel tiempo encontraba un difícil encaje en ese ustorio europeo en el que los españoles siempre nos miramos, a riesgo de quemarnos.

Ciertamente, hay razones que explican esta suerte de desplazamiento a los márgenes, algunas de ellas con base en momentos de nuestra historia. Me referiré a uno de los episodios más deplorables, pues en efecto nunca lloraremos bastante la pérdida de potencial riqueza económica y cultural que significó. Me refiero al hecho conocido de que nuestro país sea prácticamente el único de Europa carente de comunidad judía, variable siempre citada cuando se analiza la dificultad que parece tener España para encarar situaciones de emergencia social, económica o militar, al modo en que lo hacen los países que hoy encarnan emblemáticamente la idea de Europa.

Inclinadas por necesidad a no quedar satisfechas con la ortodoxia que emanaba del poder, las comunidades judías, en la transición del siglo XV al XVI, parecían predestinadas a la disposición intelectual que condujo a la Ilustración, disposición favorecida por el conocimiento de lenguas y la familiaridad con otras culturas que posibilitaban la comparación. Ello, a su vez, contribuía a que aparecieran herejías y disidencias dentro del judaísmo, a veces de consecuencias lamentables (por ejemplo el anatema lanzado por la comunidad judía de Ámsterdam contra pensadores de origen sefardita, Spinoza entre otros), pero que en general propiciaban la dialéctica interna y desacreditaban la certeza apriorística.

MARRANOS, DÍSCOLOS DE HOLANDA

Como resultado de las persecuciones agudizadas en 1492 —pues hubo precedentes muy anteriores— y prolongadas por la sospecha paranoica institucionalizada, la diáspora fue de tal magnitud que entre los siglos XVI y XVII la comunidad judía de Holanda se hallaba básicamente compuesta por personas de ascendencia «marrana».

Si se tiene en cuenta que en España y Portugal se habían dado muchos casos de conversión más o menos sincera, cabe imaginar que la fe hebraica de esta comunidad ibérica de Holanda se caracterizó por cierto eclecticismo, con aspectos heredados del cristianismo y de las grandes polémicas filosófico-teológicas, empezando (al menos en parte) por las tentativas de conciliar ortodoxia y exigencia crítica, y que, a través de Francisco Suárez y otros grandes escolásticos, desembocaría en esa subversión del pensamiento que significó el Cartesianismo.

Varios son los judíos en quienes se encarna este espíritu abierto y esencialmente contrario a los dogmas establecidos. Un caso particularmente emblemático es el de Uriel da Costa, nacido en Oporto hacia 1580 en una familia de conversos, que acabó emigrando a Holanda y retornando al judaísmo. Da Costa queda rápidamente decepcionado con la interpretación del judaísmo hecha por los rabinos monopolizadores de los textos sagrados, contra la que escribirá once tesis en 1623-1624. Pero sus problemas graves vendrían más tarde, cuando en 1626 niega en un escrito la inmortalidad del alma. Expulsado de la sinagoga y proscrito de la comunidad, se exilia a Hamburgo, donde chocará de nuevo frontalmente con el judaísmo oficial local.

Tras una tentativa de reconciliación, al precio de una penitencia que supuso pena de azote, Da Costa, sintiéndose fracasado y humillado, se suicida, no sin antes escribir Exemplar Humanae Vitae, de la cual existe una edición crítica en castellano a cargo de Gabriel Albiac61. Albiac señala que, pese a la ausencia de

referencias a Da Costa en la obra de Spinoza, su influencia es más que verosímil, pues desde luego (si exceptuamos el episodio del suicidio) varios son los paralelismos entre ambos autores.

Los estudiosos de la obra de Spinoza ponen el acento en el peso directo que tuvo sobre él un tercer hebreo de origen ibérico, el médico de familia conversa Juan de Prado, nacido en Lopera (actual provincia de Jaén) en 1614, condenado por el catolicismo y exiliado en Ámsterdam hacia 1650, donde se reintegraría a la comunidad hebraica. Si la Inquisición española barruntaba en Juan de Prado relentes judaizantes, los rabinos de Ámsterdam ven en él a un descreído naturalista, además de un liberal en costumbres.

En su condición no solo de ilustrado, sino de médico, Juan de Prado podía pensar que la Biblia nada aporta desde el punto de vista filosófico o, con mayor motivo, desde el punto de vista de la ciencia, de manera que solo la fe religiosa puede incentivar a su lectura, que nada tendría que ver ni con la exigencia de hacer inteligible el orden natural (ciencia) ni con la de hurgar en los fundamentos de la inteligibilidad (filosofía). Como Uriel da Costa, De Prado tuvo que bregar con los rabinos, aunque su final no fue tan trágico, pues sobrevivió a las humillaciones, y hasta tuvo ocasión de intercambiar opiniones con Spinoza.

En cualquier caso, todas estas diatribas —que supusieron en ocasiones un destino personal doloroso, pero que fueron una de las raíces del espíritu filosófico europeo— tuvieron su marco en tierras de Holanda, simplemente porque una manera ciega de concebir el hecho cultural y religioso había impedido que el marco fuera la península ibérica. La expulsión de los judíos fue, por así decir, el ensayo general del proyecto de modelar las almas, proyecto que en parte nunca ha dejado de estar presente en nuestra patria.

EL LARGO ESPECTRO DEL SANTO OFICIO

Eliminados moriscos y judíos, la Inquisición amplía el espectro de enemigos, desde verdaderos protestantes (escasos) a personas

simplemente susceptibles de simpatizar con la doctrina, lo cual contribuyó a que sus persecuciones fueran denunciadas fuera de España (a menudo exagerando el número de víctimas). La persecución alcanza también a miembros de órdenes innovadoras (Ignacio de Loyola fue detenido dos veces) y sobre todo a los Alumbrados, contra quienes se promulgan edictos en 1568, 1574 y 1623.

Los Alumbrados sostenían la posibilidad de una comunión directa con el Espíritu Santo, que hacía de alguna manera innecesaria la mediación de las instituciones religiosas y la sumisión a los preceptos instituidos por ellas. Tendentes a exageraciones sobre sus vivencias, los Alumbrados eran considerados por muchos más bien como unos extravagantes, pero sin duda tuvieron influencia entre jesuitas y franciscanos (orden, esta última, a la que pertenecía el propio cardenal Cisneros), y una de sus raíces era la doctrina erasmista, que, como es sabido, tenía en España representantes de primer orden. Pero Erasmo iba cayendo en desgracia y su obra entera acabaría en el Índice de libros prohibidos.

Un aspecto sobre el que hay general acuerdo es que la Inquisición en España acabó siendo un sistema organizado de rapiña. No solo los gastos, en ocasiones fastuosos, de ceremonias como los autos de fe se hacían pagar a las propias víctimas, sino que a menudo el motivo real que se escondía tras una acusación era sencillamente esquilmar a los acusados. La Inquisición conllevó la forja de un sistema burocratizado en el que la picaresca desempeñaba un papel tan importante como la intolerancia. La arbitrariedad de los inquisidores llegó a ser tal que, en ocasiones, los reos solo pedían saber realmente de qué se les acusaba, para confesar y librarse del suplicio.

Más adelante convendrá recordar que hispanistas del mundo entero han introducido algún matiz, y hasta alguna importante enmienda, en la presentación digamos que convencional del fenómeno de la Inquisición en España (al menos en lo que se refiere a alguno de sus más conocidos representantes), matización sin la cual no se explican ciertos hechos culturales de relieve de la España del siglo XVI. Pero vayamos por partes.

La Inquisición española contribuyó a la progresiva desaparición de

una clase social que hubiera sido el cimiento de una burguesía, con el consiguiente distanciamiento de los procesos económicos que maduraban en Europa (en ocasiones gracias al oro de las colonias hispánicas, que solo tenía en el puerto de Sevilla un lugar de paso hacia banqueros genoveses y holandeses). Hay general acuerdo entre los historiadores en que el oro americano hizo subir la inflación, arruinando la industria española. En plena Contrarreforma hasta los misales eran importados. Probablemente todo aquello se hubiera gestionado de otro modo si los judíos no hubieran sido expulsados del país. En cualquier caso, se abortó todo embrión de forja de una burguesía, precisamente cuando esta clase social empezaba a crecer en Europa. La Inquisición contribuyó asimismo a que la savia más fértil de España se desplegara en las colonias, quedando el país en manos de una clase parasitaria que, a diferencia de la de sus antepasados, no la componían señores, sino efectivamente señoritos.

LOS DECADENTES Y LOS DEFRAUDADOS

El trasvase de savia fértil a las colonias agudizó las contradicciones entre la metrópoli y sus posesiones americanas, hasta el punto de que en estas fermentó un sentimiento que para un observador exterior es difícil de entender. Estudiosos de la decadencia española señalan que la propia extensión del imperio hizo que su defensa obligara a despoblar la metrópoli.

La pensadora francesa Simone Weil, que tanto se ocupó del desarraigo, distingue entre dos casos de ocupación de un país o una cultura.

En un caso, los ocupantes se insertan en el territorio, se funden con las poblaciones que allí estaban, y respetan su cultura y sus lenguas, que obviamente se modificarán por la interacción con las nuevas. Cabe decir que, entonces, al precio de renunciar a una parte de sí mismos —los ocupados, pero también los ocupantes—, a la larga se forjará una nueva civilización.

En el segundo caso, los ocupantes se limitan a trasladar geográficamente su cultura y lengua, evitando en lo posible que estas sean influenciadas por las poblaciones locales. Ello puede realizarse de forma «pacífica», si las comunidades nativas aceptan desempeñar un papel subordinado, o ejerciendo la violencia, que puede llegar hasta el genocidio si hay resistencia.

Es casi una pregunta obligada determinar en cuál de estos dos casos se sitúa por ejemplo el colonialismo español en América, o el francés en África. Pero quizás la respuesta no sea tan sencilla como pudiera parecer, pues habrá que distinguir por ejemplo entre lo que ocurrió en Paraguay y lo que ocurrió en Perú, e incluso entre zonas en el interior de cada uno estos territorios. Un aspecto que llama la atención de europeos que visitan Latinoamérica es constatar que (salvo excepciones como la de Evo Morales o, cuando este libro se escribe, la de Pedro Castillo) los gestores de esos países no son particularmente representativos de las poblaciones indígenas. En América Latina es difícil percibir la división rígida entre blancos o no blancos (es decir, mezclados en uno u otro grado) que se da en los lugares de colonización anglosajona. Pero nada que ver tampoco con lo que ocurre en Argelia o en Malí.

De hecho, es bien sabido que la independencia de las colonias americanas de España fue en gran parte proyectada por descendientes de colonizadores. Se dirá que es también el caso de Estados Unidos. Pero hay una diferencia: en el caso de España a menudo los que se alzaron contra ella estaban vinculados por lazos matrimoniales o extramatrimoniales con las poblaciones nativas, e incluso con descendientes de esclavos africanos. Salvo excepciones como Argentina, fue imposible mantener grupos delimitados por su origen (nativos, europeos y africanos); valga como muestra la profusión de términos para designar a una persona por el color de su piel. Hasta trece menciona el historiador argentino Ezequiel Adamovsky62.

En cualquier caso, llama la atención el hecho de que, abstracción hecha de ciertos aspectos retóricos, los dirigentes latinoamericanos, más o menos demócratas, más o menos oligarcas, más o menos sinvergüenzas, no tienen animadversión contra España y, de hecho, afirman a menudo sentirse españoles. En ocasiones en detrimento

de su parte de herencia procedente de las culturas precoloniales. Esto conduce a una cuestión elemental: ¿por qué quisieron dejar de ser españoles? Sin duda la respuesta pasa por un análisis de las peripecias económicas y los cambios en las relaciones de fuerzas, pero con independencia de eso hay un hecho indiscutible: en cierto modo, España los defraudó.

¿Los defraudó porque había dejado de ser poderosa y ya no servía como madre protectora? Sin duda, pero quizás haya un segundo elemento: los defraudó porque, con todo el bagaje retórico que se quiera, no se mantuvo a la altura de lo que encerraba una dimensión en la que lo universal, lo propiamente común a todo ser humano, pudiera reconocerse. España había dejado de ser un país tras cuyas acciones cabía entrever algún tipo de ideario, para convertirse en espejo de rapiña y repudio de la razón, con subordinados pícaros y gerifaltes fatuos, cuya reivindicación del honor rayaba en la mera jactancia.

Si hubo una general decepción en aquellos mismos que habían servido a España y se reivindicaban de ella, era porque tiempo atrás las instituciones españolas, la valoración que se hacía del papel de la cultura en España y hasta las motivaciones de la Inquisición, no eran como en los desgraciados tiempos a los que ahora me refiero. Si no se diera tal contraste carecería de sentido hablar de decadencia. Desde luego, en el plano cultural la cosa no ofrece duda.

Henry Kamen ilustra con un ejemplo el cambio que se produjo en las universidades españolas: hacia 1590, Diego de Zúñiga exponía en Salamanca, sin excesivos problemas, el sistema de Copérnico; en cambio, en 1804 el profesor de Astronomía de la misma universidad tomaba mil precauciones al tratar la materia. El historiador se pregunta: «¿Qué había pasado con Copérnico? ¿Dónde había desaparecido su nombre en aquellos dos siglos perdidos?».

La respuesta, se dirá quizás el lector, estriba en el contexto de intolerancia ideológica, en la fiscalización del pensamiento por parte del Santo Oficio. No obstante, Kamen precisa: ningún índice de la Inquisición española prohibió jamás una obra de Copérnico, y las obras de Galileo, Kepler y Tycho Brahe jamás estuvieron prohibidas63». ¿Entonces?

La respuesta del historiador británico es que la causa reside más bien en el interés espurio de corporaciones decadentes, en primer lugar de los propios profesores universitarios. Pues, según iba transcurriendo el tiempo, se notaba en la enseñanza de la medicina el peso de la expulsión de los judíos, que eran quienes conocían y practicaban la disciplina. En suma, se acentuó una astenia general del cuerpo social, de la cual la propia evolución de la Inquisición es solo un aspecto más:

A partir de mediados del siglo XVII el número de matrículas en las universidades de Salamanca y Alcalá alcanzó su punto más bajo, y las hojas de solicitud para medicina y matemáticas no contienen ni una sola entrada. Esta decadencia es mucho más notable, puesto que ningún libro científico importante figuraba en el Índice, y la Inquisición solo se mostró hostil con los intelectuales que mezclaban las divagaciones teológicas en sus investigaciones. El hecho es que la «decadencia» es un concepto demasiado complejo como para echarle la culpa solo a la Inquisición. Ya hemos tratado de retratar al tribunal como una función orgánica de un conjunto corporativo, inseparable de las fuerzas sociales y económicas que afectaban a todo el cuerpo social. Siendo parte de un conjunto, la Inquisición compartió el auge y la decadencia de España64.

Sin duda el Concilio de Trento, la aparición de los jesuitas, la vinculación de los gestores del país a eclesiásticos inquisidores —aunque fueran ilustrados, como Cisneros o Manrique—, la primacía de la Escolástica —aunque fuera renovada— cuando Europa se abría a nuevas filosofías, es un reflejo de resistencia a un mundo que se abre, con secuelas de dogmatismo y ferocidad. Pero tras tal reacción había también ideas, y en alguna ocasión de primerísima magnitud; ideas que, por desgracia, fueron perdiendo peso a medida que España iba debilitándose militar y políticamente.

Por despiadada que fuera en la persecución de lo que consideraba heterodoxo, bajo el dominio de un Manrique o de un Jiménez de Cisneros la Inquisición no puede identificarse con la que se prolongó en los siglos posteriores, cuando en los autos de fe la

pretendida búsqueda de expiación por parte de los heréticos era un pretexto para alimentar las pulsiones frustradas del populacho. El mal de España procede fundamentalmente de que, perdurando la tramoya, había desaparecido todo contenido espiritual: simulacros de Cisneros sin universidad de Alcalá y sin Carlos V, clericalismo sin proyecto espiritual alguno. Avanzo por un momento en el tiempo: Cuando José Francisco de Isla (1703-1781) publica bajo el seudónimo de Francisco Lobón de Salazar su Historia del Predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes, en 1758 la primera parte y en 1768 la segunda, la rápida intervención de la Inquisición no evitó la popularidad del libro, en el que se describe con insoportable ironía para los aludidos la indigencia moral, pero también material, de clérigos pedantes, retóricos, holgazanes y mendaces, que eran de hecho los representantes canónicos de aquello en lo que se había convertido la iglesia española. Algunas de nuestras calamidades vienen de este contraste. La iglesia de Cisneros, represora y a la vez compatible con un proyecto como el de la universidad de Alcalá, se había convertido en la iglesia de los perseguidores de bienes de conversos ricos. Los sacerdotes, radicales en la fe, pero marcados por el erasmismo, o por la profundidad de los grandes escolásticos a la hora de interpretar los evangelios, se habían convertido en personajes turbios, sinuosos, controladores de las almas y en ocasiones de los cuerpos, sin hacer ascos a las fortunas. El vigor de Cisneros enfrentado a los nobles españoles para vencer su resistencia a la llegada al trono de un príncipe ilustrado se había convertido en fanfarronería, alardeando de valor en combates perdidos mientras concentraban su fuerza en el abuso de las poblaciones locales.

La imposibilidad de rebelarse frente al abuso se traducía en resentimiento, encubierto en capas de fidelidad y respeto a la jerarquía y a la tradición. Como lazo de unión… la picaresca. Nobles que habían dejado de tener entereza y siervos que se las arreglaban para vivir de subterfugios. Todo ello tejía una imagen de España de la que desgraciadamente aun no nos hemos librado, y lo que es peor, que está fuertemente interiorizada.

Una gran parte de los conflictos de la España de nuestros días procede de la obsesión por librarse de esta imagen, haciendo nuestros los argumentos no ya de la llamada leyenda negra —que

por excesivamente caricaturesca, al menos a los ojos de los historiadores, es parcialmente desmontable—, sino de estereotipos más triviales y que se traducen en soflamas lanzadas por voceros de la opinión en Europa y en ocasiones hasta por políticos, refiriéndose a ciertos territorios como exentos de la abulia, incapacidad y hasta espíritu de rapiña, rasgos de una España parasitaria. De hecho, la historia de nuestro país está mucho más llena de contrastes que lo que el estereotipo propio o ajeno estipula. Ello tiene expresión en el plano del pensamiento, que no dejó de estar presente, a veces con enorme vitalidad, incluso en los años en los que la legislación inquisitorial llamaba a la prudencia.

ENTRE HUMANISMO Y DOGMA

Hay en la España del siglo XVI una especie de contradicción entre la represión que desde los años treinta se lanza contra intelectuales de prestigio y la permanencia no solo de un pensamiento vivo, sino de una disposición abierta que se inscribe formalmente en lo que la situación hace posible, tanto en el plano doctrinal como en el de las costumbres; disposición que se traduce en inteligencia para aprovechar a fondo los resquicios de la muralla ideológica imperante, y en ocasiones utilizarla al servicio de una causa liberadora. Todo ello transcurre en un marco y un terreno de debate inevitable, el de la religión y sus controversias internas, asunto que afecta también a otras disciplinas, las artísticas, sin que eso suponga en absoluto un inconveniente. Ver en las pinturas de Zurbarán no más que la representación de santos es no traspasar la superficie de la obra. Algo análogo cabe decir, por ejemplo, del combate sobre la trinidad que opone a Giordano Bruno a la ortodoxia católica y a Miguel Servet a la ortodoxia reformista: el debate teológico es a la vez el marco histórico y la trama argumental bajo la cual se pueden representar las propias ideas. Las religiones son un escenario donde la discrepancia es reflejo de muchas confrontaciones de peso, inevitables en la dialéctica entre los humanos.

Los spinozistas podían sostener que Dios se confundía con el Todo, y Descartes afirmar —por un momento, ¡solo por un momento! —

que, en lugar de ser bondad infinita, Dios había aplicado toda su industria en engañarlo. Pero lo que ni unos ni otros podían era prescindir de Dios pura y simplemente. Las revoluciones se hacían en el seno de la religión, y solo respetando en su tiempo esa interna dialéctica podría llegar el día en que el pensamiento se alzara contra la misma idea de que la religión tuviera tanto peso en la organización social.

Por ello las grandes polémicas de los escolásticos forman parte de la gran historia de la filosofía, aunque es cierto que a menudo hay que leer entre líneas para delimitar claramente lo que está en juego. De ahí precisamente que la llamada «Segunda Escolástica española» debiera merecer una atención más allá del círculo de especialistas. La cosa no cambia mucho cuando la religión se entremezcla con aventuras políticas, o expansiones imperiales, en el caso de España muchas veces protagonizadas por representantes de órdenes religiosas, como la de los jesuitas.

Hay una imagen extendida del jesuita como personaje artero, sinuoso, hábil en su acercamiento al poder, susceptible de canalizarlo a su favor y presto a la rapiña. La ópera de Músorgski Boris Goudonov, en el acto que transcurre en la católica Polonia, nos ofrece una visión acentuada hasta la caricatura de esta percepción generalizada, para la cual hay sin duda razones históricas profundas.

Sin embargo, no debemos olvidar el papel desempeñado por los jesuitas en la revitalización de la cultura, y ello desde muy pronto. Ejemplo no azaroso, en el colegio de jesuitas La Flèche, en la localidad francesa de Anjou, se educa Descartes, y allí tiene conocimiento de las Meditaciones del jesuita español Francisco Suárez; excepcionalmente, pues su lectura no estaba permitida a los estudiantes. Cabe también recordar que el propio Ignacio de Loyola había sido fuertemente influenciado por el erasmismo. Ejemplos con los que solo quiero hacer notar que la Contrarreforma que protagoniza la Compañía de Jesús no es incompatible con un espíritu abierto a la ciencia y al conocimiento humanístico, del cual sin duda la mayor cristalización fue la Universidad de Alcalá.

Este centro fue desde el origen marcado por erasmistas de primera fila, llegaran o no a ser profesores en ella. Así los hermanos Valdés

(Alfonso, Cuenca hacia 1490-Viena 1532, y Juan, Cuenca hacia 1490-Nápoles 1541) o Luis Vives (Valencia 1492-Brujas 1540), descendientes de familias judías conversas y que tuvieron en común el morir fuera de España, en una tradición que se prolongaría entre intelectuales españoles hasta nuestros días. Si Cervantes fue víctima de persecución y cárcel, también se benefició de ese espíritu de la Universidad de Alcalá. Del carácter tremendamente contradictorio de esa España son reflejo paradigmático algunos hechos.

En 1524, el padre de Luis Vives es llevado a la hoguera por la Inquisición y años después su madre, que había fallecido en 1508, es desenterrada y sus restos asimismo quemados. Ello no es óbice para que la Universidad de Alcalá ofrezca al hijo integrarse en su claustro para ocupar la cátedra que había dejado vacante la muerte de Nebrija. Vives no se decide, temeroso de la ortodoxia y dados los precedentes dentro y fuera de su familia.

Referirse a Alcalá hace indispensable detenerse en la singular figura de Jiménez de Cisneros, personaje caracterizado por una suerte de doble cara que hace dificilísimo ubicarle de manera unilateral en una lista polarizada de quienes han forjado nuestra historia. Pues, respecto a ese momento tremendo que es la Inquisición, como en tantas ocasiones del transcurso social político y cultural de los pueblos, no cabe meter en el mismo saco a todos los protagonistas, ni tampoco unificar los objetivos y los procedimientos de la institución.

Nacido en 1436 en una localidad castellana de la que llegó a renegar («De Torrelaguna ni el polvo» habría dicho sacudiendo sus sandalias de franciscano, furioso por la terquedad de sus habitantes), Cisneros fallece en Roa de Duero en 1517, cuando se dirige al encuentro de Carlos V, promovido a rey de España en detrimento del preferido por la nobleza castellana, su hermano Fernando, gracias al tesón del cardenal y regente en dos ocasiones (1506 y 1516-1517).

Tras la desaparición del dominico Torquemada, la persecución inquisitorial había tenido continuación con Diego de Deza (Inquisidor general entre 1498 y 1507), al cual seguirá Jiménez de Cisneros. Aunque desaparecidos los judíos, el objetivo lo constituyen entonces los fieles al Islam, religión prohibida en

Granada en 1502. Cisneros no alcanza el estatus de Gran Inquisidor hasta 1507 (solo para la corona de Castilla), y a partir de esa fecha acentúa la presión con vistas a la conversión de los moriscos. Pero conviene señalar que la prohibición del islamismo en todo el reino solo tiene lugar en 1526 (es decir, años después de la muerte de Cisneros), que los sucesivos decretos de expulsión de los moriscos datan de 1609 y que la expulsión solo puede ser considerada efectiva en 1614, siendo pese a todo objeto de gran polémica el número de exiliados, así como el número de los que consiguieron regresar.

Tras la capitulación de Granada el 25 de noviembre de 1491, los Reyes Católicos habían suscrito con Boabdil un acuerdo en el que garantizaban no solo las prácticas religiosas, sino también el estatus social de los nuevos súbditos. Desgraciadamente estas garantías fueron vanas. A finales de siglo la situación se había ya deteriorado hasta el punto de que la comunidad morisca se ve empujada a rebelarse (Alpujarras, 1501), rebelión que había tenido ya precedentes en la propia Granada. En 1502 tiene lugar la pragmática de la conversión forzosa en la corona de Castilla (Aragón la retrasaría hasta 1526), que suponía una fragante violación de las capitulaciones. Sería ingenuo pensar que el cardenal no tuvo un papel en la disposición de la soberana en relación con la comunidad de los moriscos; siendo Cisneros confesor de Isabel, es lógico que tras las decisiones de esta se percibiera la mano del primero. Al parecer, al calor de las tentativas de conversión forzosa de los moriscos en 1500, Cisneros había amparado la represión cultural que llevó a la quema en Granada de cientos de miles de volúmenes de la cultura morisca65. La lista de intelectuales víctimas de la Inquisición es interminable. Una lista que ensombrece ese fascinante siglo, en especial teniendo en cuenta que en ocasiones era difícil distinguir entre la efectiva desviación teológica y el mero pretexto para un ajuste de cuentas en el que subyace la vieja cuestión de los conversos. Esta persecución de personas se redobla con la prohibición (en 1599) de realizar estudios en el extranjero y la desaparición de libros, concretamente en las bibliotecas de universidades como la de Salamanca. Y con todo… en ese contexto sobrevivió el pensamiento, en ocasiones trascendiendo los aspectos doctrinales y cognoscitivos de un catolicismo al que se hallaba asociado; un catolicismo enfrentado a

los movimientos reformistas y a la vez profundamente perturbado por descubrimiento de nuevas poblaciones, ante las cuales podía oscilar entre la tentación de la evangelización o la tentación del genocidio.

Cabe decir que, amparándose en la formal fidelidad a la ortodoxia imperante o amenazante, en el momento erasmista, en los años de la crisis de este, y hasta tras los puntos sobre las íes que representó el concilio de Trento, en Salamanca nunca se dejó de discutir de casi todo, sin negarse a considerar los pros y contras de la nueva cosmología que acabaría arrumbando a la heredada de Ptolomeo.

El Syllabus, programa o esquema de curso de esta universidad, incluía todas las cuestiones relevantes en el saber de la época. El educador y matemático Felipe Picatoste publicó en 1891 unos Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI66 en los que pone de relieve que durante parte de ese siglo España fue casi hegemónica en materias como la medicina, pero también en todas las disciplinas concernientes a la navegación, lo que implicaba las matemáticas, la cosmología y en general las ciencias físicas. Apertura de espíritu que se manifiesta también en las disciplinas humanísticas, todo ello en un contexto histórico ante el cual no caben los juicios unilaterales.

DESARRAIGO Y FERTILIDAD

Una sociedad puede pasar por un momento de armonía, con sus miembros conciliados en esas manifestaciones de la vida del espíritu que son los vínculos de clan, el compartir un sistema de creencias, el sentimiento de respeto a unas normas reguladoras de una comunidad. Pero esto no es permanente, la alteridad incide desde el exterior, o bien se despliega desde dentro. El orden en el que se armonizaba la diversidad se verá de una u otra manera amenazada, y al sujeto que vivía conciliado en tal orden se le ofrecen entonces dos caminos: seguir aferrado a lo hasta ahora dado, y que de hecho ya desaparece, o asumir que lo dado ya no es satisfactorio; bien refugiarse en lo imaginario, bien exponerse en el abandono lúcido

de lo que fue el solar. Si en lo segundo hay dolor, lo primero equivale simplemente a encubrir ese dolor, de todas maneras inevitable.

La mirada de España hacia nuevos horizontes fue el inicio de una gran tragedia para los pueblos a los que sometió, también de un profundo desarraigo para los embarcados en esa aventura. Era, sin embargo, a la vez una promesa de fertilidad, pues quizá la verdadera raíz es raíz reencontrada, la verdadera conciliación es reconciliación. España debe luchar porque las raíces del árbol rebroten, con expresión en el plano de la cultura y el pensamiento. Reconocimiento, casi reconciliación, no solo de nuestra historia pictórica y literaria, sino asimismo de nuestra contribución al pensamiento universal, en muchas ocasiones desde exilios voluntarios o forzosos.

Obviamente, el hecho de que se niegue o se rebaje la aportación de España a la cultura no es gratuito, y se diría que aspectos fundamentales de nuestra historia contribuyeron a que así ocurriera. De ahí lo paradójico del alma misma de España. De hecho, la expulsión de los judíos marca una suerte de destino, ya que tuvo como corolario el exilio de algo más que personas, pues abocados al mismo fueron médicos, artesanos, libreros, filósofos, matemáticos o científicos, judíos y no judíos.

En la intersección de la filosofía y la ciencia se situaban las preocupaciones del permanentemente errante Miguel Servet, pero habría que mencionar también al judío hispano-portugués Pedro Nuñez (1572-1578, conocido como Petrus Nonus Salaciensis debido a su lugar de nacimiento en Alcazar do Sal), matemático, astrónomo y consejero de navegadores; o el también sefardita hispano-portugués Elías de Montalto, que, escapando de la inquisición, vería reconocido su saber en la corte de María de Medicis, de la que llegó a ser oculista… Tradición médica la de Servet o Montalto que se remonta a Arnau de Vilanova, nacido en tierras de Valencia (se conjetura que en El Grao) y muerto en Génova en 1311, tras haber hecho contribuciones clave a la medicina europea. Los nombres mencionados… y un largo etcétera, en una España cuya obsesión por la imposible pureza de religión y de sangre (ni los cristianos viejos lo eran en muchos casos, ni los conversos habían realmente

abrazado el nuevo credo), le llevó a pagar el precio de perder a algunos de sus mayores espíritus.

Efectivamente, muchos de nuestros mayores filósofos, científicos y artistas, han tenido que desarrollar (al menos por un tiempo) su tarea en el extranjero (donde en muchas ocasiones fallecieron): Servet, García Morente, Francisco Ayala, María Zambrano, Pilar de Madariaga, Blas Cabrera, Severo Ochoa, Dorotea Barnés o, durante un tiempo, Ortega y Gasset… Es una constante desde finales del siglo XV a la que ha contribuido en gran parte esa derrota a la que me he venido refiriendo. Exiliados de España y en muchas ocasiones repudiados (como Ricote) en el lugar en que creían podían encontrar una acogida favorable. Otras veces, no obstante, allí asentados, contribuyendo a enriquecer espiritualmente su nuevo país. Viejo asunto, como hemos visto.

Se sabe que Cisneros murió en 1517 sin ver publicada su Biblia políglota a la que tantos esfuerzos había consagrado y en la que hizo trabajar a excelsos humanistas, entre ellos conversos que dominaban las lenguas implicadas: hebreo, griego, latín y arameo. Pero lo que se suele señalar menos es que, por orden de Felipe II, esta Biblia políglota fue enriquecida con otros textos arameos y siríacos bajo el cuidado del humanista, filólogo, biólogo y poeta Benito Arias Montano. En su condición de biólogo, Montano favoreció la medicina y ayudó a la publicación de un tratado de cirugía, contribuyendo así a que la ciudad de Amberes, cuya catedral sería más tarde saqueada y destruida por los calvinistas, fuera centro del humanismo… bajo jurisdicción imperial de España.

Y un apunte más. Desde el siglo XIII, ciertas universidades españolas (la de Salamanca en primer lugar) no tenían estatuto alguno que impidiera a una mujer cursar estudios. La humanista del siglo XV Beatriz Galindo, formada precisamente en la universidad de Salamanca, era tan experta en lenguas clásicas que ha pasado a la historia cultural con el sobrenombre de la Latina. Los que tenemos a Aristóteles como una referencia que ha marcado nuestras vidas, no podemos dejar de ser sensibles al hecho de que esta dama fuera particular devota del maestro de filósofos. Abocada al convento, tuvo la suerte de que la reina Isabel, enterada de sus dotes, la llamara a la corte y la convirtiera en su profesora de latín

y humanidades.

Cuando la gran pedagoga María de Maeztu (muerta en 1948, exiliada en Argentina, como tantos otros) tuvo impedimentos administrativos para acceder a su título de doctora esgrimió un artículo nunca derogado de 1502 que la protegía67. Y me viene a la cabeza que, cuando Agustín García Calvo (ya previamente expulsado de la universidad hispalense) se presentó a la cátedra de la Complutense, sorprendió al tribunal haciendo su primer ejercicio (una exposición curricular y de méritos) íntegramente en latín. Cuando alguien realizó una observación al respecto, se limitó a citar un viejo y olvidado artículo legislativo que le autorizaba.

*

Pensadores de origen español (y más generalmente ibéricos) han tenido que lidiar con inquisiciones propias… y ajenas, con mayor o menor fortuna: anatemas pronunciados por defensores de la ortodoxia hebraica en Ámsterdam (los mencionados contra Juan De Prado, Uriel da Costa o el propio Spinoza), por fieles al papado en Valence sur Rhone (Servet condenado a la pira in efigie), por dogmáticos calvinistas en Ginebra… Persecuciones que felizmente no siempre han conseguido detener la historia del pensamiento. Pues si la Inquisición española fue ciertamente emblema de las obsesiones oscurantistas de la época, no le faltó en ocasiones competencia. Reitero que no pretendo entrar en la polémica sobre la mayor o menor carga de intolerancia en las instituciones católicas, calvinistas, luteranas o… hebraicas. Pero en este capítulo, cuyo objetivo es recordar la persistencia en España de un pensamiento obligado a atender diversos frentes, la peripecia vital de un hombre como Miguel Servet, sus aventuras y desventuras en la intersección de dogmatismos confrontados, adquiere un carácter casi emblemático, se convierte en un símbolo de las luchas a la vez ideológicas y filosóficas tras las que subyacen los conflictos de poder en la Europa de su tiempo. Por ello me detendré con cierto detalle.

EL AFFAIRE SERVET-CALVINO

«Te condenamos, Miguel Servet, a ser maniatado y conducido al lugar de Champel y allí ser atado a la estaca y quemado vivo junto a tu libro, escrito e impreso por tu mano, hasta que tu cuerpo sea reducido a cenizas; y así acabarás tus días, para ejemplo para los que quisieran cometer tal delito».

Así reza la sentencia condenatoria de Miguel Servet, tras el juicio al que es sometido en Ginebra a instancias de Calvino. Miguel Servet nace en Villanueva de Sijena, hoy comarca de Los Monegros, y aunque no hay acuerdo pleno sobre la fecha, suele citarse el año 1511. En todo caso, solo veinte años después de la expulsión de judíos y moriscos, de la unificación territorial, de la primera aventura americana y de la gramática de Nebrija, que establecía una jerarquizada frontera lingüística: por un lado el hablar «correcto»; por otro las singularidades que aquí y allá matizaban, sin profunda ruptura, los retoños del latín que se recubrirían bajo la palabra «castellano».

En esta atmósfera de inevitable radicalidad (en la cual la mera creencia —común a hebreos y musulmanes— en la unidad indivisible de Dios era considerada una provocación por los defensores del dogma de la Trinidad) se educa Miguel Servet, en el seno de una familia religiosa y más bien acomodada. Los biógrafos señalan su precoz interés por disciplinas de lo más heterogéneo, las lenguas griega y hebraica, la teología, la filosofía, pero también las matemáticas y la medicina.

Su libertad de espíritu se manifiesta muy pronto, no solo en sus

escritos, sino también en sus reacciones al contemplar la sumisión ante los poderosos. En 1530 asiste en Bolonia a la coronación de Carlos V como rey de Lombardía, acompañado por su maestro, el franciscano Juan de Quintana, quien sería más tarde confesor del monarca. Allí constata con sorpresa e irritación la pleitesía que se rinde a un papa que destaca sobre todo por su ostentación mundana; rendición que no excluye al mismo emperador, en quien, en un momento dado, descansaron todas las esperanzas de los ilustrados de la época, desde los primeros reformistas a los erasmistas españoles y su protector Cisneros.

La desconfianza ante la jerarquía le hace acercarse a los reformadores, sin llegar tampoco a plegarse a sus tesis. Como tantos otros de esa tiempo, Servet es un pensador de vida errante. Habita un tiempo entre Basilea, Estrasburgo y la población alsaciana de Hagueneau, donde en 1531 publica De trinitatis erroribum, exponiendo una concepción metafórica del hijo trinitario como expresión del lazo entre el hombre y el mundo, considerado eterno. Sus tesis despertaron tal desconfianza que al año siguiente se vio forzado a publicar una revisión parcial en forma de diálogo (Dialogarium de Trinitate Libri duo). De todas maneras, la ortodoxia lo sitúa en la diana, lo cual como veremos tendrá consecuencias veinte años más tarde.

En 1535 llega a Lyon. Ahí, bajo el seudónimo de «Villanovanus», publica para los editores Treschel una edición crítica de la Geografía de Ptolomeo, corrigiendo los errores de los traductores, y hasta algunos debidos al propio Ptolomeo. En 1536 se instala en París, donde prosigue su formación en medicina y en 1537, a los veintiséis años, publica su Syroporum universa ratio (Sobre la terapia a través de los jarabes), defendiendo una concepción hipocrática del equilibrio corporal, según la cual el organismo no maltratado se halla perfectamente capacitado para funciones como la digestiva, sin necesidad de estimularlo artificialmente desde el exterior. Los historiadores han señalado que esta obra revela un profundo conocimiento de la historia de la medicina, confrontando autores griegos, latinos, árabes y contemporáneos, y velando por la adecuación de lo que leía a lo que él considera imperativos de la razón, los cuales debían ser compatibles con una exigencia religiosa bien entendida. Aunque parezca difícil imaginar que una discusión

así pueda ser objeto de censura, el libro también puso en apuros a Servet. Aunque fue absuelto, el hecho es premonitorio, e indicativo de que también en lo relativo al funcionamiento del organismo era convenía medir las palabras y las opiniones. Ello explica quizás que, aun estudiando medicina en París, Servet no obtuviera grado alguno, y que la Facultad de Medicina lo expulsara por sospechoso de prácticas oscurantistas (ciertamente Servet da lecciones en materias que van de la geometría a… la astrología). No será la primera ni la última vez que la ciencia se complemente con la religión en la creación de un doble anatema.

Con independencia de estas vicisitudes, en París conoce a Jean Calvin, el hombre de quien se empezaba a hablar en toda la Europa reformista, y que desempeñaría un papel crucial en la secuencia que condujo al trágico final del pensador aragonés. El lazo entre Servet y Calvino tiene expresión en la correspondencia68 que mantienen desde la instalación del primero en la ciudad de Vienne (tras haber pasado por Lovaina y Aviñón). Allí reside desde 1541 a 1553, en calidad de médico personal del arzobispo de la ciudad, tras obtener en 1540 el diploma que no había llegado a obtener en París. Se dice que su habilitación como médico la obtuvo en Montpellier, aunque también se evoca una estancia en Padua, hipótesis respaldada por el hecho de que en esta ciudad Realdo Colombo, entre 1546 y 1551, sostenía en sus clases de anatomía la tesis de la circulación sanguínea, también defendida por el aragonés.

Miguel Servet podía confiar en que Calvino fuera más abierto que la ortodoxia papal a sus posicionamientos sobre cuestiones que, aun bajo revestimiento teológico, constituían uno de los envites filosófico-científicos de la época, confianza que se reveló vana. Conminado por el reformador a leer su Institución de la Religión Cristiana (Institutio religionis Christianae) que había publicado en 1536, Servet le devuelve el ejemplar plagado de notas críticas. Despechado, en una carta a William Farel fechada el 13 de febrero de 1516, Calvino afirma que si el díscolo ponía algún día los pies en Ginebra, por poco que su autoridad tuviera algún valor haría que no saliera vivo («si venerit, modo valeat mea autoritas, vivum exire nunquam patiar »).

Pero hay más: en 1553 Servet hace imprimir bajo seudónimo en

Vienne su Restitución del Cristianismo, en cuyo libro v se refiere a la circulación pulmonar de la sangre. Apenas tres páginas que ponen de relieve la correcta visión por parte de Servet de lo que después se denominaría «pequeña circulación», que daría pie a la tesis más general de la circulación sanguínea.

Lo eventualmente controvertido residía en lo siguiente. Galeno había sostenido que la sangre salía sin retorno del corazón por las arterias, siendo expulsada a través del sudor; pero, al igual que ocurría con el aristotelismo, muchas de las tesis de Galeno habían sido adoptadas por la iglesia y desde ese momento (como se indica en una célebre carta del cardenal Belarmino a un colaborador de Galileo) habrían de ser valoradas no ya por su objetividad (ex parte obiecti) sino por la autoridad de quien las sostiene (ex parte dicendi). De todas maneras, Servet no estaba solo en su tesis sobre la circulación, sostenida desde 1543 por Vesalius69, pero probablemente hubiera pasado desapercibida de no constar en un libro de teología, problemático por muchos otros motivos. Lo importante no era la circulación sanguínea, aunque pudiera servir como argumento suplementario para el anatema, sino la libre interpretación del dogma de la Trinidad, en el que confluían católicos y calvinistas.

Pero había razones no exclusivamente teológicas para pedir la cabeza de Servet… Este hace que un ejemplar de su Restitución llegue a Calvino, quien sospecha la autoría y, más allá de las hipótesis anatómicas y aun de la cuestión central de la Trinidad, vio de nuevo una refutación ofensiva de sus propias tesis. Esta animadversión de Calvino no hace a Servet más simpático ante la jerarquía católica, que hasta lo acusa precisamente de haber mantenido correspondencia con el reformador.

La persecución se acentúa. El inquisidor general de Lyon lo anatematiza, se ha llegado a sugerir que instigado por el propio Calvino, que mantenía una influencia sobre el primero pese a las diferencias doctrinales. En cualquier caso, el denunciante directo es un personaje vinculado a Calvino, Guillaume de Trie, quien señala a los inquisidores franceses que Servet era en realidad un converso, tesis que por otro lado ha sido defendida por historiadores contemporáneos70. El arzobispo de Vienne, Paulmier, que durante

un tiempo sirvió de coraza al aragonés, muestra prudente distancia. Servet es primero interrogado en marzo, y finalmente arrestado el 4 de abril de 1553. Consigue fugarse de la prisión solo tres días más tarde (¿con la complicidad de Paulmier?). Por ausencia de comparecencia un tribunal en Vienne lo condena a ser quemado… en efigie.

Al parecer, por un momento pensó refugiarse en España, desistiendo de ello ya de camino, al temer que la jerarquía española no fuera más benévola con él que las justicias civil y religiosa de Francia. Poco más se sabe de su deambular clandestino hasta el hecho de que el domingo 13 de septiembre busca en Ginebra un barco que lo lleve a la orilla septentrional del lago Leman, a fin de alcanzar Zúrich e Italia (posiblemente Venecia, donde podría contar con el apoyo de médicos ilustrados; aunque también se ha hablado de Nápoles). Tal 13 de septiembre, en que no hay embarcación en el puerto de Ginebra, el fugitivo acude a una función dominical, siendo reconocido por los devotos que inmediatamente lo denuncian. Arrestado, el juicio se prolongará hasta el 26 de octubre y la sentencia sería aplicada al día siguiente.

Francia, España, Ginebra… ni la ortodoxia católica ni la Reforma dieron cuartel a Servet, blanco común de inquisiciones enemigas. En la condena no pesaron las páginas —escasas y a la vez preciosas para la historia de la ciencia— sobre la circulación pulmonar en su Restitución del Cristianismo. Aunque este es el libro que lo acompaña en la pira a modo de exorcismo, realmente Servet es condenado por su De Trinitatis Erroribus (impreso como hemos visto casi un cuarto de siglo atrás), complementada la sentencia con asuntos relativos al bautismo de los púberes. Pero hay también en este asunto un caso de honor intelectual frente a la palabra autoritaria y la correlativa venganza del poderoso.

En ese juicio, que lo llevó definitivamente a la hoguera, el pensador nunca se doblegó. Acusó al propio Calvino y pidió que este fuera detenido y sometido a la prueba del interrogatorio al igual que él. En su demanda, Servet esgrimía la propia legalidad reformadora, a la cual Calvino se sustrajo mediante el expediente de que la denuncia la había presentado su secretario, Nicolas Lafontaine, en lugar de él mismo. En general, a lo largo de las sesiones, el rigor

jurídico que Servet esgrimió en su propia defensa (no le fue concedida la ayuda de un procurador) se sostuvo en todo momento en la reivindicación de sus convicciones.

Son las mismas leyes impuestas por Calvino las que posibilitan que se den en Ginebra casos como el de Miguel Servet, que la tradición protestante intenta por todos los medios reducir a lamentable excepción. El propio Servet acepta la consistencia de esas leyes, por lo cual no recusa ser juzgado en real conformidad a ellas, y desafía a Calvino incluso cuando se halla en prisión, escribiendo:

Señores, solicito que mi falso acusador sea castigado, y que sea hecho prisionero como lo soy yo, hasta que la causa sea definida por mi muerte o por la suya, o bien otra pena. Y a fin de que así sea, me declaro en su contra en esta pena de talión. Y moriré satisfecho si no hay convencimiento contra él de esto o de otra cosa, que haré recaer sobre él. Os pido justicia, señores, justicia, justicia.

La agonía de Servet se prolongó cruelmente, al parecer por humedad de los maderos. A lo largo de ella fue inútilmente conminado a repudiar sus tesis. «A regañadientes hubieras aceptado que te concediera la vida», hubiera podido decir Calvino —emulando a César al enterarse del final trágico del filósofo estoico Catón el Joven— ante el valor de quien lo había acusado de perjuro, de fallar a la propia legalidad que proclamaba, y en último extremo de cobardía.

El caso Servet es a menudo presentado como la lamentable excepción de un movimiento reformador que suponía una suerte de liberación. Al igual que la inquisición romana encontró siempre argumentos para señalar la conveniencia de mantener el orden, y por consiguiente la obligación de condenar a Bruno lavando a los protagonistas (Belarmino en primer lugar) de toda sombra de resentimiento e intolerancia, tanto en foros académicos como simplemente informativos71 los calvinistas han hecho enormes esfuerzos por disminuir el peso de Calvino en la condena, y en especial en negar que esta fuera a muerte.

En ocasiones ha llegado a sugerirse que el caso se ha exagerado para tapar los crímenes de la Contrarreforma, estos sí considerados execrables. Sin embargo, muchos fueron los que vieron en el caso Servet un emblema de la radical intransigencia del calvinismo. Las bases de esta intolerancia no se encuentran quizás directamente en su obra principal Institución de la doctrina cristiana72, pero sí en otros escritos en los que el propio autor expone los motivos que lo llevaron a escribirla.

En el algo farisaico monumento expiatorio erigido en el lugar mismo donde se consumó la vida de Servet, puede leerse: «Hijos respetuosos y agradecidos de Calvino, nuestro gran reformador, condenamos sin embargo un error que fue propio de su siglo…».

Más justas con el destino de un pensador sometido al acoso de inquisiciones confrontadas son las palabras al pie de ese otro monumento erigido a solo cuatro kilómetros de Ginebra, pero en la población francesa de Annemasse: «A Miguel Servet, apóstol de la libre creencia, nacido en Villanueva de Aragón el 29 de septiembre de 1511. Quemado en efigie en Vienne por la Inquisición Católica, el 17 de junio de 1553 y quemado vivo en Ginebra el 37 de octubre de 1553, a instigación de Calvino».

COMPLEMENTO: INTOLERANCIAS

«Tras haber indagado a menudo qué es un herético,
solo encuentro como respuesta que estimamos ser
heréticos a todos aquellos que están en desacuerdo
con nuestra opinión».

SEBASTIEN CASTELLION

En la célebre película de David Griffith Intolerancia, uno de los episodios más estremecedores es el relativo a la noche de san Bartolomé, el 24 de agosto de 1572, en la que se desencadena una matanza de personas vinculadas en general al ideario reformista y en particular al calvinismo hugonote. Momento sombrío de la historia de los conflictos de religión y expresión de la ferocidad de la ortodoxia católica… en este caso francesa.

He mencionado repetidas veces la intolerancia de la ortodoxia antirreformista en nuestro país, y precisamente por ello he querido insistir en que el pensamiento supo aprovechar los resquicios que se daban en esa atmósfera opresiva. Este fanatismo de la ortodoxia en España, y en alguna ocasión la ferocidad anti hugonote en Francia, son a menudo presentados como contrapunto del espíritu ilustrado y tolerante que se estaría abriendo camino en Europa; contraposición que, pese a ello, ha sido objeto de toda clase de matizaciones por parte de los estudiosos.

Cuando se habla de la tolerancia de las religiones de la Reforma se hace abstracción de muchas cosas, por ejemplo de la existencia de obras como Du Droit des magistrats sur leurs sujets, publicado en 1574 por el sucesor de Calvino Théodore Beza, en el que se justifica teológica y jurídicamente el derecho —y hasta el deber— que tienen los encargados del orden moral de castigar a aquellos que atentan contra las nuevas creencias. En el volumen iv de su Philosophie positive, Auguste Comte sostiene que la intolerancia del protestantismo no era inferior a la que tanto se le reprochada al catolicismo. De hecho, Beza ya había tomado la pluma en latín para atacar a aquellos que habían encontrado excesiva la condena a la pira en el affaire clave de Miguel Servet.

Identificado con la religiosidad de los países protestantes, Calvino es, en cualquier caso, hijo de Francia —denominada la Fille Aînée de l'Église—, ya que nació en la localidad de Noyon, en Picardía, en 1509. A los veintiún años decide cortar con la ortodoxia católica y enfrentarse a ella. Es llamado a Ginebra por el reformista Guillaume Farel. Para apercibirse de la firmeza de la nueva visión, basta considerar la Confession de foi, escrita al alimón por Calvino y Farel en 193773 con el propósito de frenar el protestantismo que habían adoptado las autoridades, a su juicio puramente nominal y fundado

en razones de oportunidad política. El punto de arranque es considerar que la población está espiritualmente enferma («l'infirmité du peuple »), y en consecuencia corrompe el sacramento de comunión (la «Cena») que recibe. Por consiguiente, es necesario establecer una policía eclesiástica con capacidades de sanción que pueden ir, desde la mera prohibición puntual de comulgar, hasta la prisión o el exilio, pasando por la excomunión.

La base teórica del asunto queda sintetizada en los artículos iv y v de la Confession de foi, en los que se establece que, dada su maldad, el hombre solo tiene derecho a esperar la cólera de Dios. El asunto no es nuevo, y tiene sus orígenes en la tesis agustiniana de que el pecado de Adán y Eva convirtió a los humanos en una especie no solo condenada, sino por así decir, complaciente en su condena, hasta el extremo de que podría rechazar la salvación aunque esta le fuera ofrecida.

Calvino no hace otra cosa que radicalizar tal posición doctrinal, aunque en el artículo vii se establece que nuestra condición de intrínsecos «enemigos de Dios» y provocadores de su cólera, no impide que Cristo interceda por nosotros… Pero hay que ganárselo, y ello pasa por no caer en lo que se podría llamar idolatría, estimando que santos u otros intermediarios podrían hacer algo por nosotros. Hasta el día de la muerte, nuestra presencia es una ofensa.

La radicalidad del planteamiento asusta a los gerifaltes y magistrados ginebrinos que ven la sombra de una «presbiterocracia»; de tal forma que Farel y Calvino son expulsados, pero el segundo es llamado de nuevo por esas mismas autoridades en 1540. Entre 1541 y 1542 redacta tres textos: «Les Ordonnances ecclésiastiques », «Le Catéchisme » y «Forme des Prières », a través de los cuales va confiriendo a la iglesia reformada estructuras doctrinales claras. Consiguió hacer de Ginebra un faro para los disidentes del catolicismo, pero también de otras variantes de la Reforma.

En 1936 aparece el libro de Stefan Zweig Ein Gewissen gegen die Gewalt («Una conciencia contra la violencia») en el que la polémica de Castellion contra Calvino es utilizada para denunciar el

sectarismo que había empapado la Europa reformista. Calvino había contribuido a la instalación en Ginebra de un régimen teocrático, del que el propio Castellion fue víctima. Bajo tal régimen se prohibían los rosarios y los crucifijos, a la par que se imponía la austeridad, tan loada en nuestros días por ciertos políticos centroeuropeos. Lo que Zweig pone de relieve es que se estaba anatematizando pura y simplemente la libertad de pensamiento. Lo mismo que ocurría del lado de la Contrarreforma, aunque ciertamente la posteridad reservaría para una y otra un trato muy diferente. Desde luego, los Pilgrim Fathers que en el siglo XVII se exiliaron en el Mayflower trasladaron un puritanismo calvinista que todavía perdura y cuyo espíritu sectario está a la altura del exportado por ciertos representantes de las órdenes religiosas españolas a la América hispana. La mayoría de los colonos que se establecen en Nueva Inglaterra son calvinistas, incluidos los puritanos ingleses; calvinistas son también los Boers o Afrikáners neerlandeses que colonizan África del Sur, con el grado de respeto por las poblaciones locales que se conoce.

Los calvinistas cometieron en Flandes toda clase de desmanes: furia iconoclasta contra el Monasterio de San Lorenzo el 10 de agosto de 1566, con destrucción de imágenes y muerte de numerosos clérigos; el saqueo ese mismo mes de las catedrales de Amberes y Gante… con el resultado de que Margarita de Parma autorice el culto reformista por un corto tiempo, puesto que el fanatismo de unos y otros hace este equilibrio imposible. Ello no impide que la herencia calvinista sea reivindicada sin complejos.

En 2009, periodo álgido de la crisis financiera, el entonces primer ministro holandés Jan Peter Balkenende, afirmaba con indisimulada suficiencia: «muchos sostienen que nosotros somos la nación más calvinista del mundo»; esta creencia se poyaba, a su juicio, en la constatación de que «trabajar firmemente, tener un modo de vida frugal y ser tenaz en las opiniones forman el carácter de los holandeses».

El anglicanismo tuvo su particular inquisición, de la que bajo Enrique VIII fueron víctimas no solo papistas, sino incluso luteranos y otros reformistas, y aunque algunos se salvaran, otros corrieron la misma suerte que las víctimas de la inquisición española. Baste

evocar el caso de Tomás Moro.

Y si nos atenemos al catolicismo, la historia de la intolerancia puede perfectamente hacer hincapié en el papel de Roberto Belarmino. Mente privilegiada de su tiempo, profesor no solo de filosofía y teología, sino también de matemáticas y astronomía, estrechamente vinculado a Francisco Suárez en los años romanos del Doctor Eximio. Belarmino, inquisidor en plena Contrarreforma, fue asimismo fiscal contra Giordano Bruno, categorizador implacable de la obra de Copérnico y autor de sutiles advertencias a Galileo, que no llegaron a diezmar la decisión de este, pero sí frenaron indirectamente (por la condena final, aunque fuese relativamente ligera) la aparición de obras como El Mundo o Tratado de la luz de Descartes, del cual estaba destinado a formar parte el Tratado del hombre.

Sin duda, las páginas críticas contra los abusos de instituciones y comunidades calvinistas abundan, pero no suelen ser presentadas como secuela lógica de su propia cultura. En relación con desmanes del catolicismo, nadie sostiene que los romanos que asistieron en Campo de Fiori al suplicio de Giordano Bruno eran representantes emblemáticos de una sociedad arrebatada y complaciente con la tortura. Se supone más bien que era una disposición contingente, determinada tanto por la relación de fuerzas eclesiástico-políticas imperantes, como por el peso doctrinal de las inquisiciones locales, que se bastaban para hacer el trabajo de control74.

Pues bien, no es seguro que se piense lo mismo tratándose de los autos de fe en Castilla o Aragón. Inquisidores y pueblo son a veces presentados como respondiendo a una intrínseca inclinación hacia la intolerancia. Sirvan de indicio estas palabras de Guillermo de Orange: «El brillo de las llamas, con las que han atormentado a tantos pobres cristianos, jamás fue delicioso ni agradable a mis ojos; pero el duque de Alba se regocijaba a su vista, así como los españoles». Y una guinda «explicativa» que tiene su guasa: «Y ya no dudo más de lo que todo el mundo creía: es decir, que la mayoría de los españoles, y especialmente aquellos que se tienen por nobles, tienen sangre de moros y judíos75».

Para este trato dispar hay sin duda múltiples razones —que ciertamente los no historiadores solo podemos evocar con prudencia

— entre las que cuenta quizás algo por lo que han pasado tantas culturas e imperios rotos, a saber: leña del árbol caído… o cuya caída se adivina. Como ha ocurrido con tantos países, una vez consumada la decadencia —y a veces para contribuir a ella— España no ha sido sometida a la misma vara de medir que las comunidades que desde el siglo XVI han forjado la imagen de Europa. Es una cuestión simplemente de relación de fuerzas. En la medida en que España se deslizaba hacia los márgenes en el devenir del continente, la visión europea sobre España se cargaba de connotaciones que acentuaban la diferencia.

No estoy oponiendo ninguna pretendida «maldad» superior en un Calvino que en un Cisneros o un Belarmino. Estoy reivindicando para todos ellos —protagonistas de situaciones históricas cuyo legado es inevitablemente comprometido— ese esfuerzo de matización y distinción de aspectos que es de rigor en la historia política. Tomemos el caso de Napoleón.

Cuando se juzga el papel del Primer Cónsul y su afán de dominio imperialista, no puede ignorarse el hecho indiscutible de que expandía un gran proyecto para la humanidad. Napoleón era designado por Hegel como «alma del mundo», pues es el artífice de la generalización por toda Europa del ideario revolucionario; pero es bien sabido que muchos (entre ellos Beethoven) se decepcionaron con su figura, al comprobar que ese nuevo espíritu pasaba en ocasiones por la ocupación y la subordinación de los pueblos. Napoleón fue, en suma, colonizador de esa misma Alemania en la que pensadores y artistas veían en su persona el símbolo de la promesa de liberación espiritual que supuso para el mundo la Revolución francesa. Probablemente ambas miradas sobre este auténtico emblema de la historia universal son justas, pero lo que sería abstracto es presentar tan solo una de ellas.

Si gritamos anatema contra Carlos V y contra el Cisneros que procuró su llegada al poder en España, debido al indudable imperialismo de ambos, ¿deberíamos asimismo borrar de los libros de historia toda referencia laudatoria a Alejandro Magno, debido a que con él la civilización griega no se contentó con las riberas del Egeo y el Mediterráneo? De hecho, esto no ocurre: cuando se juzga el papel histórico de Alejandro Magno también se matiza entre

expansión imperialista y el hecho de que a través de ella se extendió la civilización griega.

La historia de los pueblos es la historia de conflictos, en ocasiones meramente estériles o devastadores, pero en otras, cargados de profunda significación e indisociables de lo que en un momento dado es el despliegue del espíritu humano. Soy de los que no ponen en duda que la Revolución francesa cuenta entre uno de esos grandes momentos, pese al Terror y al sacrificio de algunos de sus más valiosos defensores, el gran Condorcet o la decapitada Olympe de Gouges entre ellos.

Tampoco pongo en tela de juicio que la Reforma en sus diferentes modalidades, tan feroz en ciertos aspectos, fue a la vez expresión y matriz de un gran movimiento espiritual de la humanidad. Calvino es en general reconocido como teólogo de primera magnitud, provisto de una gran intuición respecto a dónde se dirigía la política del mundo y promotor de la vida intelectual —creando en 1559 una Academia que contribuyó grandemente a la reputación intelectual de Ginebra— aunque su resentimiento personal fuera una de las causas que condujeron a la hoguera a Juan Servet.

Con todas las distancias que se quiera, Jiménez de Cisneros, responsable sin duda de desmanes de la Inquisición, fue un administrador eficiente, un político de elevada visión —como muestra el referido tesón por sentar en el trono a Carlos V— y, desde luego, también él un mecenas intelectual de primera magnitud, que dio protección a un proyecto cultural, sin duda repleto de sombras, crímenes y contradicciones. Tan injusto es poner entre paréntesis los aspectos positivos como sería reducir la obra de Calvino a los excesos y crímenes que se produjeron desde su posición de poder en Ginebra. Ninguno de los dos podía por así decirlo obrar sin mancharse, debido a un problema general (que aquí solo puedo evocar) que plantea la disposición de espíritu generado por la filiación religiosa, a saber: el de si hay o no hay un intrínseco lazo entre la religión institucionalizada y la violencia.

Desde posiciones tanto laicas como confesionales se ha intentado recordar que las religiones existentes practican la solidaridad y la acción humanitaria, que la cofradía de los Hermanos Musulmanes se hicieron populares en Egipto por la ayuda social que procuraban,

o que, en España, sin la acción de Caritas los efectos de la crisis financiera o los de la pandemia hubieran sido mucho más dramáticos, etcétera. Argumentos fuera de discusión, pero que ocultan el verdadero interrogante: el grado de subordinación de la razón que supone siempre el anclaje a la esperanza religiosa, ¿es compatible con la tolerancia hacia otro credo o ante el agnosticismo? Si en una convicción no sometida a juicio reside ni más ni menos que la propia salvación, ¿cabe apertura de espíritu frente a quienes la cuestionan?

No pretendo decir que en el seno de las religiones, en un momento dado, no quepa el desarrollo del espíritu. He señalado en varios momentos que más bien hay muchas pruebas de lo contrario. Apañados estaríamos si hubiera que esperar a que las circunstancias religioso-políticas fueran favorables para que las potencialidades del ser humano llegaran a desplegarse. La cuestión es más bien otra. ¿Qué cabe hacer en el marco en el que la libertad, no ya de costumbres sino de pensamiento, es inviable? ¿Cómo esquivar la clausura y aprovechar los resquicios de la sociedad intolerante en la que uno subsiste, e incluso que, por las funciones sociales que le han tocado, contribuye a sostener? Algunos casos evocados de pensadores, legisladores y hasta hombres de la milicia que vivieron en la compleja España que hizo de contrapunto a la Reforma nos dan una buena pista. Reivindico simplemente que el esfuerzo por entender y asumir la realidad contradictoria que encierra el calvinismo se aplique también a los acontecimientos indisociablemente políticos, militares y que supusieron la aventura —y desventura— española, desde Flandes hasta los territorios de los grandes imperios precolombinos.

*

Cuando escribo estas líneas tienen lugar en el mundo manifestaciones contra el racismo en la cultura europea y americana, con motivo del comportamiento de la policía estadounidense con la población de origen africano. En el caso de Estados Unidos se ha procedido en ocasiones a la destrucción de

monumentos erigidos en memoria de personajes vinculados al tráfico de esclavos o a responsables de gobiernos o que fueron tolerantes con este comercio76. Sin embargo, resulta sorprendente ver que una de las estatuas derribadas haya sido la de fray Junípero Serra, y que incluso se hayan escrito eslóganes condenatorios sobre algún monumento a Miguel de Cervantes.

Pasa por la cabeza que si, en esta ocasión, los autores fueron manifestantes protestatarios que identifican la cultura española como opresiva para los indígenas, en otra ocasión hubieran podido serlo manifestantes supremacistas anglosajones, para quienes los símbolos de la cultura hispana suponen una suerte de mancha para su país. Paradoja máxima es que el acto también podría llevarlo a cabo un blanco ideológicamente convencido de que en efecto España solo es susceptible de exportar inquisición y barbarie —a diferencia, por supuesto, del mundo anglosajón— y en consecuencia su conquista debe ser estigmatizada.

Una cosa es el negacionismo con relación a la violencia sufrida por las poblaciones nativas de la hoy América Latina, y otra muy diferente es que la misma fuera debida a una voluntad previa de sometimiento y aniquilación77. Sin duda, los propósitos colonialistas buscan siempre alguna coartada digamos espiritual, y ello obviamente también concierne a la colonización española de América, pero hay una dosis de razón en la tesis de que la vara de medir no es la misma en el caso de España y, por ejemplo, en el de la colonización anglosajona u holandesa. Pero, fuera o no la colonización española opresiva en su totalidad, no cabe hacer abstracción de las variables que, como ya he indicado en otro lugar, cuentan en la conflictiva historia en la que se han forjado las civilizaciones, y sin cuya consideración se tendería por ejemplo que lamentar la mera existencia de Estados Unidos.

La lucha por alcanzar un mundo en el que cada individuo se contemple a sí mismo como representante de la entera humanidad pasa por abolir aquello que en nuestras sociedades frena la realización de tal ideario; no pasa por repudiar nominalmente aquello sin lo cual no estaríamos aquí para ejercer la crítica. Pues, en ocasiones, los cambios meramente nominales no son más que el sustituto imaginario para evitar los cambios reales.

6

CRISTALIZACIÓN DEL DEBATE EN TORNO A UN RITO

«La historia de mi tierra fue actuada / por enemigos
enconados de la vida. / El daño no es de ayer,
ni tampoco de ahora, / sino de siempre. Por eso es hoy,
/ la existencia española, llegada al paroxismo, /
estúpida y cruel como su fiesta de los toros».

LUIS CERNUDA78

«[…] bajo una piel de toro pisa y pace /
un luminoso prado de toreros».

MIGUEL HERNÁNDEZ79

«[…] realidades que no pueden ser reconocidas
más que aceptando las contradicciones
o aceptando términos antagonistas».

Bajo el título «Citas antitaurinas» un portal de internet recoge numerosas frases ácidas sobre la fiesta de los toros, con autoría, entre muchos otros, de Jaime Balmes, Jacinto Benavente, Joaquín Costa, Émile Zola, el Papa Pío V y el inquisidor Torquemada. Pero también hay citas, lo que resulta más sorprendente, de Ernest Hemingway, Mario Vargas Llosa, Fernando Savater y otros intelectuales o escritores reivindicados por los taurinos como favorables a su causa. Sin embargo, muy probablemente la sorpresa mayor para el lector será encontrar unas líneas atribuidas a García Lorca, que en materia taurina está asociado al tremendo y conmovedor «Llanto81». ¿Diremos pues que, como es frecuente en materia política, ciertas personas han pasado por diferentes etapas, y de condenar la fiesta de los toros han venido a aficionarse a la misma, o viceversa? No forzosamente.

Atengámonos al caso de García Lorca. Sabido es que junto al poeta fueron fusilados dos toreros modestos, el banderillero Joaquín Arcollas, y el también banderillero Francisco Galadí, arrestados ambos en el granadino barrio del Albaicín. En otro momento de este capítulo cito la evocación en Mariana Pineda de una corrida rondeña que el poeta lamenta en retrospectiva no poder compartir con la heroína. Todo ello contribuye a resaltar la imagen de García Lorca como héroe republicano de los taurinos. Con todo, Lorca asistió con probabilidad a sórdidos «festejos» pueblerinos, como el descrito por el poeta Juan Bautista Arriaza (1770-1837) y recogido por Azorín en su libro Castilla, que un poco más adelante cito. Tratándose de cogidas «enmarcadas en esa luz siniestra, desgarradoramente trágica» que Azorín evoca, Lorca no podía dejar de tener presente que Sánchez Mejías muere de gangrena, tras ser trasladado a Madrid, porque se consideró que las condiciones de la enfermería de Manzanares no eran aptas para la operación.

En el plano social, el hecho de que tantos poetas republicanos y hasta comunistas fueran fervientes taurinos (Miguel Hernández y Rafael Alberti lloraron también la muerte de Sánchez Mejías), no podía hacer que Lorca olvidara la atmósfera ideológica en la que se bañaban los poseedores de las dehesas, grandes propietarios

agrícolas contrarios a todo cambio que aliviara la situación campesina, y en general feroces enemigos de las reformas agrarias proyectadas por la República.

La reivindicación actual —de hecho, abusivo acaparamiento— de la tauromaquia por fuerzas políticas ultraconservadoras, y en algún caso contrarias a la democracia, puede dar una pista de por qué —con muchísimas excepciones, desde luego— el mundo taurino se aclimató perfectamente al nuevo orden que iban imponiendo los sublevados contra la República, y explica asimismo que el régimen de Franco —cuya afición personal a los toros debía ser nula— hiciera emblema de una fiesta erigida en «nacional».

Pero no es necesario remitirse a estas vicisitudes dramáticas de nuestra historia para que se despierte en los aficionados mismos un sentimiento ambivalente respecto a los festejos taurinos, corridas «mayores» incluidas. «No siempre el toro es un animal bravo; algunas veces se muestra reacio a los engaños de capas y muletas», escribe Azorín como preámbulo a la descripción de una escena tremebunda en la que el toro es condenado a banderillas de fuego.

Hoy no se condena al manso a tal instrumento, ni siquiera ya al sustituto de este que fueron las banderillas negras, pero sí hay saltos al callejón del toro manso, huidas despavoridas y sobre todo espectáculos deplorables en el abuso de la suerte de varas y en la reiteración de estocadas fallidas, en ocasiones por «artistas» que ignoran la técnica elemental que se supone en quien se presenta como «matador de toros».

¿Significa ello que el anatema sobre la tauromaquia está justificado y que los taurinos deberían hacer mea culpa, mudando hacia aficiones mayormente compatibles con la sensibilidad de nuestro tiempo? Desde luego no se trata de eso.

Significa sencillamente que la tauromaquia, como tantas otras cosas a las que los hombres se confrontan, no es reductible a una visión abstracta, es decir, parcial y unilateral.

En ocasiones la tauromaquia se muestra como ese casticismo grotesco y cruel que algunos de los textos mencionados (y más adelante transcritos) denuncian. Parece entonces proyectarse, en un

nuevo marco y con un nuevo protagonista —ahora un animal—, la resentida pulsión que conducía a ser espectador en un auto de fe.

Sin embargo —y por ello la tauromaquia plantea un problema mayor—, en otras ocasiones, quizá la misma persona que suscribiría las líneas que preceden, ha reconocido en la tauromaquia esa celebración «más culta» a la que se han referido algunos de nuestros grandes creadores, para quienes en esta confrontación entre hombre y animal se recrearía la apuesta que, desde Altamira hasta Picasso y desde Homero hasta Lorca, supone el trabajo del arte.

Manifestación para unos de una suerte de regresión larvaria, para otros la tauromaquia es recreación de ese momento verídico —escindido entre certeza y dolor— en el que el ser humano se sintió elevado sobre su animalidad y forzado a confrontarse a ella. Quizás intentar disociar ambos aspectos es solo una muestra de esa tan generalizada como inútil «ternura común», consistente en contemplar las cosas como si fueran expresión de un solo polo (positivo o negativo) y no de la polaridad misma.

¿INDIGNO DE LAS PREOCUPACIONES DE UN FILÓSOFO?

En 1948, Ortega y Gasset impartió un curso en el Instituto de Humanidades de Madrid sobre el tema «Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee». Dando cuenta del mismo, un cronista cultural aludió en tono crítico al hecho de que a las sesiones asistiera un célebre torero. El filósofo se sintió particularmente molesto por el comentario que, en ausencia de mediación reflexiva alguna, se sustentaba en meros prejuicios, es decir, en aquello que, desde Sócrates, la filosofía tiene precisamente la obligación de no tolerar:

Nada tiene que ver con esto la muy esparcida leyenda de que soy

muy aficionado a las corridas de toros, la cual no es exacta […] Desde hace más de cuarenta años yo apenas he asistido a las corridas de toros. Pero […] he hecho lo que era mi deber de intelectual español y que los demás no han cumplido: he pensado en serio sobre ellas, cosa que no había hecho nadie antes82.

Volveré a la posición de Ortega sobre la tauromaquia, como se ve mucho más matizada de lo que suele decirse. Pero centrémonos ahora en otro autor, contemporáneo suyo, el ya mencionado Azorín, para quien la tauromaquia sí era signo de atraso civilizatorio.

La obra quizá más conocida de Azorín, Castilla, centra su primer capítulo en «Los ferrocarriles», siendo el tema del segundo «Ventas, posadas y fondas», mientras que el tercero lleva por título «Los toros». En el mismo comenta el mencionado poema satírico de Juan Bautista Arriaza en el que el torero es descrito en estos términos:

En esto con su capa colorada / sale a la plaza un malcarado pillo, / puesto en jarras, la vista atravesada, / y escupiendo a través por el colmillo / dice con una voz agacharada: / «Echen, échenme acá el animalillo».

Antes Arriaza describe con tintes sarcásticos la ridícula actitud del «telonero», un chulapo aspirante a matador (tildado de presumido, zafio, torpe y soez) huyendo de un animal que, cuando embiste o deja de hacerlo, es presa «más de miedo que de ira». En su largo poema, Arriaza describe asimismo el comportamiento salvaje y grotesco del público, cuando, tras huir despavorido el chulapo, el toro

por no saber qué hacerse va a la valla / a ver si en algún tonto el cuerno estrena; / mas desde allí la tímida canalla / que estando en salvo de valor se llena / al pobre buey ablandan el cogote / unos

con pincho y otros con garrote83.

En su glosa, Azorín enfatiza la sádica mofa de ese público cuando el chulapo huye. El escritor carga la suerte sobre el maltrato del toro, con detalles que no están en el poema de Arriaza, pero que son perfectamente verosímiles:

Súbitamente, antes de que el toreador se le aproximase, el toro parte rabioso contra él. Corre despavorido el truhán; en la multitud estallan aplausos irónicos, voces, carcajadas, silbidos […] Otra vez se encuentra solo el toro. Se llega luego hacia los carros y las vallas, Desde allí la tímida canalla, que se llena de valor estando a salvo, se ensaña bestialmente con el toro; le descargan tremendos garrotazos sobre la cabeza; le pinchan con moharas y navajas; le detiene cogiéndole por la cola. Los anchos y tristes ojos del animal miran despavoridos a todas partes.

Pero más que en su glosa al poema de Arriaza, la desolación que en ocasiones puede llegar a producir el espectáculo taurino se trasmite con mayor agudeza cuando Azorín habla de sus propias impresiones, no ya relativas al sufrimiento del animal o al salvaje comportamiento del público, sino a la exposición de un hombre a un sufrimiento gratuito en un contexto social miserable:

Lo que Arriaza no nos ha pintado son esas cogidas enormes en que un mozo queda destrozado, agujereado, hecho un ovillo, exangüe, con las manos en el vientre, encogido; esas cogidas al anochecer, acaso con un cielo lívido, ceniciento, tormentoso, que pone sobre la llanura castellana, sobre el caserío mísero de tobas y pedruscos, una luz siniestra, desgarradoramente trágica. Lo que no nos ha dicho son las reyertas, los encuentros sangrientos entre los mozos; las largas, clamorosas borracheras, de vinazo espeso, morado; el sedimento inextinguible que en este poblado de Castilla dejará estas

horas de brutalidad humana84.

Pero, se dirá quizás algún lector, la tauromaquia no siempre se presenta con esos tintes de rudeza pueblerina. ¿Qué decir de la corrida que da sentido a un luminoso Domingo de Resurrección, anuncio de la brillante Feria de Abril sevillana, o de esa promesa que parece empapar todo Madrid cuando en un día de San Isidro se anuncia el encierro en solitario de un torero emblemático? ¿Conservaría Azorín su acritud al referirse a estos espectáculos? La respuesta nos la da el propio escritor glosando un segundo texto, relativo a una corrida madrileña en la que el protagonista era nada menos que Francisco Montes «Paquiro», considerado uno de los más grandes toreros de todos los tiempos y autor de un célebre tratado de tauromaquia. Quien describe la corrida es Eugenio de Tapia, espíritu ilustrado que llegó a ser director de la Biblioteca Nacional. Azorín glosa a Tapia en los siguientes términos:

La corrida va a comenzar. No nos habléis de Londres, de Roma y de París; en ninguna de estas ciudades lidian toros. 'Dichoso el que en Madrid puede gozar de unción tan gloriosa'. No hay cosa más grata que uno de estos días de toros […] Suene el clarín: un toro sale impetuoso. Le espera Sevilla el valiente —un picador— y le da un lanzazo en la cerviz. 'Que aplausos'. No se ha visto nunca frenesí mayor. Al lado de este hecho, '¿qué valen las antiguas glorias del Cid?' Otro picador se adelanta, acomete el bruto, marca la lanzada, caen caballo y picador por tierra […] 'el caballo expira en trágico fin'. Montes se acerca al toro y se lo lleva tras su capa carmesí […] Toca a muerte el ronco clarín. 'Al triunfo glorioso va el jeque', con su estoque y su muleta […] ¡Pedid que el cielo le ampare!'. Pero la suerte le es adversa; la primera estocada ha sido pésima. Se levanta en el público una tempestad de chiflidos. Todos le gritan '¡Servil!' al torero. La voz de la plebe es ladrar de mastín; ayer le aplaudían todos; hoy le denotan y maltratan […]. 'Dejadme —añade el poeta —; dejadme escapar. Ya basta85.

A los ojos de Azorín, la España que desgraciadamente se aparta de esa Europa que los ferrocarriles encarnan tiene emblema en la tauromaquia. El «dejadme escapar» y la referencia a Londres, París y Roma son al respecto significativos. Escapar a la brutalidad consistente en el sacrificio innecesario de un animal, y escapar a este casticismo (no precisamente unamuniano, sino para Azorín cercano a la chulería) consistente en reducir la autoestima a la propia capacidad de exponerse físicamente.

Sí, el Azorín que convivía con la España de Serrano Súñer estaría de acuerdo con el evocado gacetista cultural en que la presencia de un torero en un seminario de Ortega resultaba cuando menos chocante; las preocupaciones del protagonista de un espectáculo bárbaro no podían casar con las preocupaciones de un filósofo. Sin embargo, como hemos visto, Ortega no pensaba lo mismo. Por el contrario, escribe que al reflexionar seriamente sobre las corridas no había hecho otra cosa que cumplir con su deber de intelectual. Ortega cree que es una obligación de este preguntarse qué pasa con ese espectáculo; qué pasa, entre otras cosas, para que despierte tan encendidas polémicas y en tantas ocasiones se haya lanzado anatema, simplemente contra quien muestre alguna reticencia a condenarlo.

Ortega era perfectamente consciente de que el sufrimiento causado al animal durante la lidia puede ser causa de serias objeciones desde el punto de vista moral, pero no abstraía el problema de otras variables, en las que a su juicio se ponía de manifiesto que la tauromaquia encierra una dimensión indiscutiblemente ética.

No estoy, al menos aún, tomando posición entre la mirada de Azorín y la mirada de Ortega. Simplemente recuerdo la dificultad de juzgar en lo relativo a ese hecho social singular que es la tauromaquia, celebración bárbara para unos, pero fiesta para otros y aún la «fiesta más culta».

UN DEBATE EN EL PARLAMENT DE CATALUÑA

Tras la celebración de una corrida de toros el 10 de agosto de 2019, el entonces secretario de Memoria Democrática y Buen Gobierno del Gobierno Balear escribía: «Un tribunal decimonónico denigra una ley balear moderna que acababa con la barbarie taurina y permite un espectáculo de tortura en el coliseo». Y apostillaba: «Franquismo resucitado y caspa a kilos. Stop franquismo. Stop tortura».

La repulsa del político se vería esta vez reforzada por el hecho de que en reacción al espectáculo «se monta una protesta animalista y ellos contestan con el Cara al sol». Difícil saber cuántas personas entonaron realmente este canto de turbios recuerdos, ni en qué medida se trataba en ellas de una puntual reacción de despecho, pero es indiscutible que para justificar la amalgama entre tauromaquia y regresión política no le faltarán a ese político balear argumentos, pues simplemente en ocasiones algunos taurinos parecen querer ayudarlo. Pero conviene resumir el polémico marco que se arrastra desde lustros y en el que se inscriben las declaraciones del edil balear.

El 22 de junio de 2006, se discutía en el Parlament de Cataluña una proposición de Esquerra Republicana con vistas a la abolición (años más tarde conseguida) de las corridas de toros. Los promotores argumentaban que tal espectáculo supondría un daño gratuito a animales dotados de sistema nervioso central, los cuales, en consecuencia, deberían ser parcialmente homologados en derechos a los humanos. Hasta aquí todo convencional, se estuviera o no de acuerdo con los presupuestos filosófico-científicos en los que se basaba la moción.

No obstante, el asunto cambiaba de tono cuando, a fin de arrastrar a los tibios, el redactor traía a colación el argumento de que «estudios recientes» habrían mostrado que «la violencia hacia los animales tiene a menudo una relación directa con otras formas de violencia hacia miembros de la sociedad, percibidos por los agresores como más débiles, como pueden ser las mujeres, los niños, los mayores o las personas inmigradas» (sic).

Obviamente, para el redactor, los toreros y espectadores formarían parte de estos potenciales abusadores, de ahí la urgencia de la moción, que entonces tenía como único objetivo prohibicionista las corridas de toros. No se especificaba si los propensos a estos comportamientos son víctimas de algún determinismo social, y eventualmente genético, que los privaría de discernimiento, o si bien es con plena lucidez y percepción de las fronteras morales que son atravesados por tales pulsiones agresivas. En suma, se daba por supuesto que la tauromaquia solo puede ser defendida desde posiciones contrarias a todo imperativo moral universal.

De ahí la urgencia de repudiar a quienes toman parte en festejos taurinos, intentando en el plano educativo que lleguen a ser conscientes de que están infringiendo irrenunciables principios morales y, desde luego, desmontando las coartadas culturales o estéticas en las que en ocasiones se envuelven. En suma, «Franquismo resucitado y caspa pura», por retomar las palabras del político balear.

Pues bien, voy a evocar un momento en el que el franquismo no resucitaba, sino que, perfectamente vivo, galopaba triunfante.

«EL HOMBRE ACECHA»

Sabido es que ante el temor de que las tropas franquistas se hicieran con Madrid, en noviembre de 1936, el Gobierno de Largo Caballero traslada la capital de la España republicana a Valencia, ciudad con una larga tradición antimonárquica, encarnada emblemáticamente por el escritor Blasco Ibáñez que, perseguido y objeto de censura –hoy también lo sería, pero por motivos más bien relacionados con lo tratado en este capítulo– había muerto en el exilio en 1933. Ya antes de convertirse en capital, Valencia desempeñaba un papel importante en la vida política y cultural de la República. Así, el 4 de julio de 1937 se celebra allí una sesión del Congreso mundial de escritores presidida por Antonio Machado, quien pronunciaría un discurso bajo el título «El crimen fue en Granada», evocando el fusilamiento de Lorca en agosto de 1936. Tras el acto hubo una

representación de Mariana Pineda.

En octubre de 1937, tras la toma de Teruel, el avance de los sublevados amenaza con cortar en dos el territorio republicano, por lo que el Gobierno de Negrín decide un nuevo traslado de la capital, esta vez a Barcelona. La situación militar se va degradando. Valencia es sometida a intensos bombardeos. Pese a todo, el 1 de febrero de 1939 tiene lugar en el Castell de Sant Ferran una sesión oficial de las cortes republicanas, que será de hecho la última que se celebre.

La sensación de derrota es tremenda y mantener la moral de la población exige, entre otras cosas, un gran esfuerzo de movilización propagandística. Un Servicio de publicaciones del cuartel general del ejército se encarga de esta tarea. A finales de 1938, su director recibe un manuscrito de Miguel Hernández titulado El hombre acecha. Se imprimen dos ejemplares en marzo de 1939, que se pierden tras la ocupación de Valencia por los franquistas. No habrá publicación del facsímil, dejado listo por el propio poeta, hasta 1981. El segundo título del poemario, «Llamo al toro de España», es una estremecedora apelación al pueblo español para mantenerse corajudo y resistente: Despiértate, Levántate, Esgrímete, Desencadénate, Yérguete, Víbrate, Revuélvete, Truénate, Abalánzate, Revuélvete, Atorbellínate, y finalmente… Sálvate86, exhorta el poeta dado que

a desollarte vivo vienen lobos y águilas / que han envidiado siempre tu hermosura de pueblo.

Pero temo que la referencia a la actitud de Miguel Hernández, y sobre todo el recordatorio de este poema, será inútil. Muchas líneas de este serán consideradas incorrectas (esas evocaciones de la fertilidad masculina, de la entereza que no va a ser castrada…) y de hecho perfectamente comprensibles en boca de quien defiende un espectáculo bárbaro, podría llegar a sostenerse.

Incluso, si hubiera algún escrúpulo en cuestionar a quien dio tantas

pruebas de entereza moral como Miguel Hernández, podría darse otra vuelta de tuerca, argumentando de la siguiente manera: más que una apelación a valores taurinos, el poema es una apología del toro, y por consiguiente una denuncia implícita de esa instrumentalización primitiva del mismo en que consistiría la tauromaquia.

Ante semejante discurso, el taurino intentaría quizá recordar que se trata del mismo poeta que escribía textos sobre tauromaquia encargados por José María de Cossío. Intentaría decir que el poeta no hacía sino compartir con tantos otros de los grandes creadores de ese tiempo la percepción de la tauromaquia como la confrontación consigo mismo de un ser humano que alza su fragilidad ante un animal poderoso. Intentaría, en suma, rescatar una intención del poeta perfectamente consistente con los valores que siempre han animado la creación. Intentaría… con el sentimiento de que todo es en vano y que acabaría por imponerse, sea la visión ideológica de un Miguel Hernández que homologaría la lucha de la República a la defensa del noble toro sobre el vil torero, sea la percepción del poeta como un anacrónico defensor de valores caducos.

Evocaba hace un momento el exilio del republicano Blasco Ibáñez, cuyos restos fueron recibidos con emoción en Valencia en 1933. Uno de los primeros actos del Gobierno franquista fue destruir el mausoleo que el Gobierno republicano había dedicado al escritor. De los cuatro grandes de los que se ocupa Ian Gibson en su libro Cuatro poetas en guerra87, dos de ellos (Lorca y, precisamente, Miguel Hernández) no solo fueron taurinos, sino que vieron en la tauromaquia un emblema de cultura profunda y literalmente democrática, es decir, una expresión de los valores no reflexionados que hacen de una mera agregación un colectivo humano, un demos. Antonio Machado pasó por varias etapas respecto a la tauromaquia y en algún momento se refirió —de hecho, con justicia— a la España castiza, «devota de Frascuelo y de María», pero asimismo percibió la hondura de lo que se jugaba en los ruedos y hasta en su juventud escribió crónicas taurinas. Solo de Juan Ramón Jiménez puede decirse que fue más bien contrario a la tauromaquia. Todos ellos fueron víctimas en un grado u otro de la falacia y la barbarie franquistas.

Recuerdo estos datos sin otro ánimo que el de mostrar mi desconcierto al percibir que se puede a la vez ser representante de partidos democráticos de la izquierda española y avanzar, con absoluta certeza de superioridad moral, frases como las arriba citadas, relativas al «franquismo puro» de los que acuden a las plazas de toros y hasta la «científicamente demostrada» sospecha de que son personas propensas al abuso. Las causas de que pueda darse esta actitud desgraciadamente tienen que ver con un desgarro propio, una hendidura, con raíces antiguas, pero que, en nuestro tiempo, en lugar de encontrar sutura parece agravarse.

Por un lado, división respecto al sentimiento mismo de una identidad española, el irresuelto problema de las lenguas y culturas para las cuales el término constitucional de «nacionalidades» fue un apaño provisional. Por otro lado, división respecto a cómo entender nuestra integración en Europa. Para unos —dentro y fuera de nuestro país— España debe aportar el bagaje íntegro de su propia cultura; para otros, Europa es precisamente la ocasión de liberarse de aspectos de la misma que consideran una rémora o simplemente un símbolo de atraso, constituyendo la tauromaquia casi lo más ejemplar.

Hay un grado elevado de superposición entre ambos planos, lo que explica que la tauromaquia sea blanco común de nacionalistas periféricos y de españoles europeístas tan diversos como hoy Pedro Sánchez o en su tiempo Azorín. Todo ello determina incluso la manera como en nuestro país se ha interiorizado la ideología, hoy muy extendida, que pretende homologar en derechos a los seres de razón con seres meramente dotados de vida animada.

Estas posiciones animalistas, o incluso anti especistas, amplían el espectro de detractores de la tauromaquia a una parte muy significativa de la sociedad actual, caracterizada por la identificación con un ideario de europeísmo ecologista, en el que caben desde defensores radicales del neoliberalismo hasta partidarios de Die Linke o Podemos.

«Arrojar el bebé con el agua del baño», es la expresión con la que en diversos lugares se alude al estropicio en el que a veces se convierten las tentativas de soltar lastre. Cabe incluso que el bebé sea meramente ahogado y el agua se atasque. El anatema lanzado

sin matices contra una historia global y contra aspectos de nuestra tradición cultural solo por contingencias de la historia vinculados a una estructura social opresiva, no altera esta, pero deja sin sitio a personas para quienes tales aspectos son constitutivos de una dimensión perfectamente legítima de su identidad: desarraiga sin liberar, cabría decir, cuando precisamente —como indicaba la misma Simone Weil— la auténtica liberación pasa en parte por la fortificación de un sano arraigo.

En cualquier caso, ante la coalición de partidarios para su abolición desde perspectivas ilustradas, vano es el recurso de los taurinos a ampararse en el prestigio de intelectuales que en algún tiempo defendieron la tauromaquia. Igual de vano que fueron en el pasado las coartadas que usaron otras minorías anatematizadas.

¿COARTADAS CULTURALES?

Refiriéndose a los homosexuales, que pese a haber interiorizado el anatema moral que la sociedad de la época lanzaba contra ellos no conseguían emanciparse de su deseo, Marcel Proust indicaba que buscaban legitimarse ante sí mismos al decir que Sócrates lo era, al igual —añade implacable— que los judíos dicen que Cristo era judío. Análoga defensa inútil en boca de los taurinos, buscando imposible redención en ascendentes tan prestigiosos como Orson Wells, García Lorca, Pablo Picasso, Jean Cocteau, etc.

Pese a ello, hubo un tiempo en que estos nombres estaban lejos de ser una mera coartada. Hablando de mis años de estudiante en París, recordaba en el prólogo un día de tertulia en una brasserie alsaciana en el que alguien recitó con emoción los versos en los que el poeta se lamenta de no compartir con Mariana Pineda un memorable acontecimiento festivo en la plaza de toros de Ronda: «Yo pensaba siempre en ti; / yo pensaba si estuviera / conmigo mi triste amiga, / mi Marianita Pineda».

En esa misma tertulia algunos de los presentes recordaron al escritor francés Jean Lacouture (biógrafo del dirigente comunista

Ho Chi Ming), que abandonó por unos días el seguimiento de la guerra de Vietnam para asistir a la despedida del torero Antonio Bienvenida, que se encerraba en solitario en la plaza de las Ventas. Se evocó también al Alberti que, en su exilio romano, consolaba su nostalgia visionando una filmación amateur de una gran corrida de Antonio Ordóñez.

Si los esbirros del franquismo no lo hubieran destrozado, de seguir entre nosotros, Miguel Hernández hubiera probablemente vivido hoy un profundo desgarro, al sentir que su disposición espiritual entraba en contradicción con la sensibilidad de una izquierda española en la que con toda probabilidad se hallaría integrado.

Pues el pastor Miguel Hernández sabía de lo esencial que es para el hombre la salud del entorno natural y sentía, sin necesidad de reflexión expresa, el imperativo de cuidar la vida de los animales de ese entorno, la vida del can que a la vez protege y agrupa al rebaño, pero no confundía tal sentimiento con el amor que expresaba con la palabra hacia los seres humanos de quienes los «lobos» lo apartaron. Ese agradecimiento sin necesidad de reflexión a animales tan preciosos para la existencia de él mismo y de los suyos no le haría considerar que usar su lana para protegerse de la inclemencia del tiempo supusiera una infracción al sentimiento de comunidad con ellos.

ESTIGMA Y REPUDIO

Pero volvamos a la moción abolicionista en el Parlament de Cataluña y a la afirmación sobre las inclinaciones socialmente malsanas de los aficionados con las que un destacado político la justificaba.

¿Presentaba el autor de la moción algún documento en apoyo de su tesis? En absoluto. Sin embargo, lo que se aventuraba era gravísimo. Ponía en entredicho la integridad moral de aquellos a los que se señalaba, decenas de millones de personas que, desde la Camarga francesa a los Andes, asisten a corridas de toros. Por

extensión, ponía asimismo en entredicho la dignidad de tantos otros que, sin haber pisado jamás una plaza de toros ni tener la menor intención de hacerlo, estiman que cabe ser amigo de uno de esos seres que el redactor de la moción presentaba como potencialmente abusones, maltratadores, racistas, machistas…

Es un hecho que la radicalidad de los anatemas que se vertían durante la disputa sobre la fiesta de los toros fue vivida como una suerte de repudio, no solo por los taurinos, sino por tantos otros ciudadanos de Cataluña para quienes la tauromaquia seguía siendo una nota de identidad cultural, al menos de sus mayores. Entre estos últimos, personas que fueron víctimas de la depredación económica del franquismo en sus lugares de origen, y en consecuencia dolosamente forzadas a emigrar; personas que ya formaban parte incuestionada del tejido social de Cataluña; personas que eran padres de jóvenes para los que el catalán era ya quizá «lengua propia», y que no acertaban a entender que, en nombre de la pretendida voluntad de estos mismos hijos, se condenara como inmoral algo que había marcado hasta las metáforas de su lenguaje.

Personas, en definitiva, a las que se había dicho que una Cataluña soberana —y eventualmente independiente— se forjaría como espacio integrador de la diversidad de lenguas y culturas de los que habitan en ella: «No estigmatizar ni a los que están en contra ni a los que están a favor, sea cual sea su idioma de origen», decía el entonces alcalde socialista, tras el pleno que declaraba el carácter antitaurino de la ciudad de Barcelona. Si se trataba solamente de la defensa de los animales, ¿a qué venía esta farisaica alusión a la lengua? Era difícil evitar el sentimiento de que ese sello candente al que remite la palabra estigma era precisamente impreso como marca de infamia en las personas que «por su idioma o su origen» parecían mayormente susceptibles de abrigar vergonzosos sentimientos de empatía con lo que significa la fiesta de los toros.

El mismo día, otro grupo presentaba una segunda moción mucho más ambiciosa en el espectro de lo que se proponía abolir (ya que incluía los llamados correbous), pero que no trascendía los límites de las defensas de convicciones morales o políticas, no resultaba ofensiva para quien no compartiera los argumentos esgrimidos.

Pero en lo referente a la primera moción, era sencillamente doloroso que una proposición de ley —con potencial peso en el destino social, político y cultural de un país— incluyera una referencia tan directamente despectiva. El redactor de ese párrafo no contribuía desde luego a la causa de la convivencia cívica entre los ciudadanos de Cataluña, y de hecho tampoco al ideario político de su propia organización. La empatía con los animales parecía aquí el pretexto para un ajuste de cuentas de otro orden, es decir, simple coartada, adornada con obviedades de tipo científico-humanista.

EL LAZO HOMBRE-ANIMAL

Evitar el maltrato a animales es un corolario directo de la razón ilustrada y me atrevo a decir que es también un imperativo implícito de la moralidad general, ella misma signo inequívoco de nuestra radical singularidad: una especie animal dotada de razón y lenguaje. El problema es, sin embargo, delimitar suficientemente el concepto de maltrato, encontrar criterios que permitan trazar una frontera entre lo que es maltrato y lo que es instrumentalización legítima de otras especies vivas.

Cabe decir que hay maltrato cuando el trato que se da a un animal es estéril, o hasta perjudicial, para la causa final del hombre, que pasa por construir un marco social que garantice no ya su subsistencia, sino también su dignidad y su fertilidad espiritual. Empezando por la subsistencia, desde luego una moralidad que extendiera, sin más, el imperativo de no instrumentalizar los seres humanos al resto de los animales entraría en contradicción con la exigencia de conservación de la especie humana. Pues, desde luego, hay animales dañinos. Ahora bien, ¿puede ser contrario al imperativo ético eliminar seres vivos que constituyen una amenaza directa o indirecta para nuestra especie o para el medio natural en el que habitemos? Y asimismo, ¿puede ser contrario al imperativo ético utilizar animales para nuestra alimentación? Hasta aquí debería darse un general acuerdo, lo cual supone que los convencidos de la bondad del veganismo respeten en la práctica el comportamiento de quienes no profesan tal forma de espiritualidad;

disposición tolerante hacia los demás que se exige en democracia a todo fiel de una u otra religión. Sabemos que ni siquiera este acuerdo de mínimos se da siempre.

Pero la condición humana pasa por exigencias que van más allá del mero perdurar, y la relación con los animales está también aquí involucrada. Efectivamente, hay motivo de discusión.

En todas las civilizaciones encontramos formas de relación con el animal que suponen su instrumentalización, no por necesidad de subsistencia de los humanos, sino por motivos de tipo espiritual, como es el caso precisamente de los partidarios de homologar en derechos a humanos y a ciertas especies animales: tal es desde tiempos inmemoriales el caso de sacrificios animales vinculados a creencias religiosas. Pero también es el caso de ciertos rituales festivos, así la fiesta de los toros en algunas zonas de España, México o el Mediodía francés. Surge aquí una vez más una contradicción, un conflicto entre dos actitudes que en ocasiones se dan en el mismo sujeto: la del que ve en la tauromaquia, y particularmente en la singular disposición del torero, un emblema de noble confrontación simbólica y la del que, poniendo el acento en nuestra propia animalidad y postulando una suerte de armonía entre los seres de la naturaleza, considera gratuita cualquier instrumentalización animal que vaya más allá de la estricta necesidad. La ética, como racional aspiración a una paz entre humanos —corolario de un estado social que garantizase la dignidad material y espiritual—, viene a ser sustituida por una exigencia de universal conciliación con el común de los seres animados, entre los que el hombre carecería de papel jerárquico.

La percepción del mundo natural marcado por una equilibrada pureza que solo la presencia del hombre enturbiaría viene de lejos, y retorna cíclicamente en la historia del pensamiento. Recuérdese la confrontación que en su día mantuvieron Voltaire y Rousseau.

Rousseau deplora la desigualdad entre los hombres y cree percibir el origen de esta en la desviación respecto a un estado natural original. Voltaire ve en esta tesis esencialmente un resentimiento contra la propia sociedad, es decir, contra la misma matriz de la existencia humana. Voltaire es perfectamente consciente del dolor que los hombres son susceptibles de infligirse, pero —como su

amargo lamento por el terremoto de Lisboa testimonia— no cree en absoluto que la naturaleza sea potencialmente menos violenta que la ambición o las miserias humanas, y desde luego no comparte la creencia —también común en nuestra época— en un estado pretérito en el que se supone habríamos estado plenamente reconciliados entre nosotros y con la naturaleza.

El rousseaunismo da hoy un paso más: nostalgia no ya de una condición primitiva del ser hablante, sino de una condición previa. Nostalgia no de «nuestra humanidad», sino de nuestra animalidad. Desde que en la historia evolutiva emergió el lenguaje, esta animalidad se ha perdido en gran parte para nosotros. Por ello la buscamos en los animales «puros»; buscamos una imagen imposible de nosotros mismos. Creo que este movimiento responde a una carencia de nuestra civilización. De alguna manera se trata de una protesta: las razones para no estar satisfechos con nuestra humanidad no se traducen en un proyecto para mejorarla, sino en el rechazo de esta, negando su singularidad.

Precisamente porque responde a causas profundas, por el momento este movimiento no va a ser contenido: estamos ante una movilizadora causa urbana que clama contra la urbanización de nuestra existencia. Como los seguidores de Aaron, debilitada la fe en el Dios de las Tablas, los hombres de nuestro tiempo deifican la animalidad.

UNA ATMÓSFERA QUE ESPAÑA PRESERVA

Si nos atenemos estrictamente al equilibrio natural, no cabe obviar una consideración mil veces aducida, pero no sé si tenida en cuenta por los abolicionistas: ecólogos (desde preservadores de medio ambiente en la baja Andalucía hasta responsables de los parques de la Camarga francesa), economistas, ganaderos o veterinarios coinciden en que mantener esos magníficos espacios que son las dehesas sería inviable sin la fiesta de los toros. Debe tenerse en cuenta que las dehesas son parques auténticamente naturales, donde un animal criado por el hombre goza de condiciones para

realizar su naturaleza específica, es decir, para actualizar todas las potencialidades para las cuales se halla genéticamente dotado.

Pero no se trata solo de que la tauromaquia evite por así decir ese mal mayor ecológico que supondría la desaparición de una especie preciosa y apreciada. En torno a la vida de la dehesa se forma realmente un microcosmos social que sorprende ante todo por la armonía. Invitado en cierta ocasión a presenciar en la dehesa el trabajo de selección del ganado para un importante festejo taurino, me impresionó ver que en este proceso la única jerarquía que contaba era el saber de cada uno en las diferentes facetas del trabajo conjunto.

En ningún momento me pareció oír una orden. Las instrucciones técnicas se daban desde esa complicidad que caracteriza a un grupo marcado por un objetivo común compartido. En torno a la manada, que se apartaba para ser conducida a los corrales, era palpable que los animales, los hombres y el paisaje, a la vez equilibrado y agreste, constituían un todo indisociable, donde la problemática (tan obsesiva en las comunidades urbanas) de la necesidad de reconciliarse con la naturaleza ni siquiera tenía sentido, pues el sentimiento de vínculo con ella nunca se había roto.

Consciente de que la finca pertenecía a una familia acomodada, temí que esta complicidad entre personas homologadas por una tarea en la naturaleza y frente a la naturaleza, desaparecería cuando, finalizado el trabajo, se impusiera de nuevo la compartimentación social. No fue el caso, al menos no lo fue ese día, pues en el almuerzo que tuvo lugar en las dependencias, la ordenación jerárquica —sin duda interiorizada— no anulaba el sentimiento de que el orden profundo de las tareas compartidas imponía una suerte de fraternidad.

La impresión se prolongó al seguir el transcurso del ganado, ya fuera de la dehesa. La imagen estándar de una corrida de toros se ciñe a algún momento de la lidia, el traje de luces contrastando con el color oscuro del toro, las sombras de animal y hombre proyectadas en la arena. Pero en el espacio contiguo y en el tiempo que precede hay un trasfondo. El día anterior a la corrida, los toros han de ser liberados del compartimento exigido por el traslado, reunidos en los corrales para que sientan de nuevo la familiaridad

de la especie y «movidos» en la arena de esos espacios para que superen el estrés que indiscutiblemente supone encajonarlos. Los toros, de alguna manera, han de recuperar parcialmente al menos el estado que les permite manifestar su fiereza, sin la que no tiene sentido su lidia. Esta operación es complicadísima y exige el concurso de múltiples hombres, todos ellos conocedores del animal y sus reacciones. No es una técnica innata, sino fruto de su familiaridad con una cultura, la cría del toro de lidia en la dehesa, y de un rito social, la vivencia colectiva de la confrontación entre animal y hombre. Puede considerarse una exigencia ética el que no se pierdan del todo esas prácticas sociales en las cuales se ejemplifica simbólicamente el hecho de que el hombre es un animal llamado a confrontarse a su propia animalidad. La tauromaquia, en sus diversas modalidades, es hoy uno de los raros lugares en los que esta exigencia pervive, y por ello cabe inquietarse por las tentativas de abolición. Hasta llego a preguntarme si responden a una máxima subjetiva de potenciar nuestra humanidad, o más bien son expresión de una resistencia a asumirla en lo que tiene de trágico.

En cualquier caso, como antes sugería, el discurso ecológico reivindicativo no tiene excesivo sentido en ese mundo de la dehesa y sus prolongaciones, simplemente porque, debido a una suerte de inmersión, cada ser se halla empapado de naturaleza. Una auténtica emancipación social tendría que ser compatible con el apego a la sana ordenación de las cosas que estos hombres de la dehesa representan; debería vivificar todos los aspectos de la vida social que contribuyen al sentimiento de arraigo.

LA TAUROMAQUIA ANTE SU ABISMO

La tauromaquia se ha convertido en el centro de la diana de sectores —a veces ni siquiera vinculados al ecologismo— refractarios a una España en la que ella juega un importante papel. Pero ello solo se explica debido a que la tauromaquia ha perdido peso en la arquitectura social de España; ha dejado de ser un valor central en el preconsciente de los españoles y hasta diría que, en general, de muchos que se reclaman de la tauromaquia.

Cuando Ignacio Sánchez Mejías o Juan Belmonte convocaban a los escritores de la generación del 98 en reuniones que iban más allá de lo literario, la tauromaquia ya tenía muchos detractores en los mundos cultural y político, pero podría decirse que de alguna manera era intocable, dado su peso en el sentir inmediato de los españoles.

En las campañas de las elecciones andaluzas de 2019 y de las legislativas de ese mismo año, un partido que reclamaba a la vez unidad interior, mano dura contra la inmigración, coto a la permisividad en materia de reivindicación de la propia sexualidad y rechazo de las leyes de igualdad efectiva entre hombres y mujeres, eligió como personaje emblemático a un conocido torero. La imagen de este torero a caballo, rodeado de políticos de la formación, sus brindis reiterados en los ruedos al líder de la misma, su complicidad explícita con cronistas que intentan dar coartada intelectual a una pulsión literalmente regresiva, y potencialmente tan letal para nuestro país como lo fueron sus análogas en el pasado… todo ello va a hacer muy difícil para los defensores de la tauromaquia sustraerse a las críticas que ya les llovían desde múltiples frentes, remontándose en ocasiones a épocas pretéritas, pero muy acentuadas en los últimos años. Me indicaba un amigo escritor, no taurino pero que sí encuentra injustificados los anatemas que en nombre de la moral se lanzan contra la tauromaquia, que si los taurinos buscan la protección de un sector conservador de la sociedad es porque todos los demás los han abandonado y han sido sordos a todo lo que desde la tauromaquia pueda argumentarse. Así, por retomar uno de los reproches fundamentales, los taurinos enfatizan el hecho de que para el toro la corrida no significa tanto sufrimiento como combate (de quince minutos tras una vida enteramente libre de más de cuatro años), combate que en absoluto rehúye. Los taurinos ponen asimismo de relieve que la contemplación del sacrificio del animal no tiene nada que ver con complacerse ante su sufrimiento. El sacrificio sería simplemente el precio por un rito de marcado peso simbólico y artístico, precio no mayor que el de tantos otros que se dan en las culturas europeas o no europeas.

¿Argumentos discutibles? Sin lugar a duda, pero en cualquier caso es lógico exigir que no se tomen decisiones irreversibles al respecto

antes de que un debate sereno haya tenido lugar; debate que ha de comprometer a sociólogos, ecólogos, filósofos, genetistas, artistas, etcétera. Las decisiones políticas en materia de costumbres y de ética han de ser expresión de este deliberar sereno, no precederlo o sustituirlo. No ha sido el caso.

El problema ético de la relación con los animales afecta hoy a muchos colectivos, desde consumidores de ciertos productos gastronómicos, hasta pescadores, pasando por empresarios de la avicultura industrial o propietarios de animales domésticos. La misma dificultad que presenta generalizar prohibiciones que supondrían la desaparición de actividades de gran peso económico, es la que hace que, por lo general, las propuestas prohibicionistas radicales sean permanentemente diferidas.

Los taurinos tienen, sin embargo, la sensación de una suerte de agravio comparativo. En una sociedad en la que son toleradas muchas otras actividades sin duda susceptibles de violentar la conciencia ecologista o animalista —y lo son simplemente por la relación de fuerzas—, la tauromaquia es erigida en chivo expiatorio, en nombre de una utilización política de la ecología, a veces sin relación con la ciencia ecológica, de cuyos corolarios los taurinos serían quizás ardientes defensores si simplemente se les diera la posibilidad de posicionarse en un debate racional.

En todo caso, los taurinos han fracasado una y otra vez en la tentativa de convencer de que la contemplación del sacrificio del animal nada tiene que ver con complacerse de su sufrimiento. Es posible que haya alguna persona que haya ido a una plaza de toros a ver sufrir al animal, al hombre, o a ambos, pero yo simplemente no he conocido a ninguna.

Decenas de millones de personas en el mundo —perfectamente susceptibles de compartir idearios de equidad— consideran que la tauromaquia —en ocasiones muy excepcionales, es cierto— les ha brindado una oportunidad de elevarse sobre las contingencias de la vida cotidiana y hacerse partícipes de una vivencia que cabe llamar espiritual, pues ha sido para ellos una matriz de significación. Aquellos que zanjan con una frase de pasada la repulsión moral que la tauromaquia ha de provocar, ¿han pensado por un momento que esas personas se sienten rechazadas por el mero hecho de que un

rasgo cultural —en el sentido etimológico de la palabra cultura— forma parte de su identidad? Enlazo esta idea con lo que en otro lugar de este libro digo, por un lado sobre el problema general de la exigencia de arraigo, y por otro sobre esa singular y tremenda forma de desarraigo que suponen las sociedades industrial y posindustrial, marcadas por la gélida exigencia de la competitividad.

Soy plenamente consciente de que rozo la frontera de lo establecido como ideológicamente defendible, pero sostengo que una de las cosas que en España ha atenuado la violencia inherente al autoritarismo político y a la desigualdad económica es el hecho de que la jerarquía de clases sociales quedara parcialmente superada en esa promesa que para todos constituía un día de fiesta, que incluía el juego con el toro. Y añado que la desaparición de esos circuitos de mediación, cargados por lo general de enorme peso simbólico, solo deja como alternativa o la revuelta sin marcha atrás —quemar las naves, si se quiere— o vivir en una sociedad de hecho desintegrada.

Tremenda impresión la que tuve en el entorno degradado de la plaza de toros de una ciudad histórica de América, cuando al festejo, en otro tiempo popular y ahora inaccesible, solo acudían miembros de las clases pudientes, protegidas de hecho por fuerzas de policía, tras las cuales grupos contestatarios lanzaban duros eslóganes, en los que se mezclaba el resentimiento contra la condición social de los que acudían al festejo con la crítica por el hecho de que se pusiera en juego la vida de animales. Todo ello en una atmósfera general de fracaso. Sectores desfavorecidos de la sociedad, empantanados en posicionamientos puramente ideológicos, a los que la trama de la estructura social es absolutamente inmune, de manera que la única traducción de la revuelta es un insuperable resentimiento. Sociedades desechas en las que, roto cualquier espacio de intersección, las clases sociales pudientes se refugian paranoicamente en espacios protegidos por cámaras y alambradas, donde perpetúan una parodia de vida europea. Mientras, los cerros que rodeaban las ciudades se cubren de un entramado insalubre de latón, plástico y aguas fecales, a la vez que los viejos conjuntos arquitectónicos coloniales son carcomidos por la herrumbre.

MINORÍAS

Son los taurinos gente predispuesta a la evocación, predispuesta a recrearse en imágenes, figuras o atmósferas de lo pasado o perdido. Tienen, pues, cierta complacencia en aparecer aislados en el marco social que los rodea, condenados tal vez por el devenir y el progreso. Pero el antitaurino interpreta ese sentimiento en un sentido literalmente humillante, como el de alguien que manteniéndose erguido por la fuerza de las circunstancias tuviera nostalgia de la marcha a cuatro patas o de la condición de larvas. De ahí la dolorosa sensación de que tantas veces el abolicionista no solo disiente, sino que, en lo más profundo, desprecia.

Los aficionados a la fiesta de los toros son hoy sin duda una minoría. Pero también constituían una minoría las víctimas a las que se refería Marcel Proust, repudiados por «ese su deseo, que constituye para cada criatura la mayor bondad de la vida».

En las estremecedoras páginas de En busca del tiempo perdido a las que me refiero, el narrador (personaje central de la obra) evoca, en términos acerados hasta lo insoportable, la presión que se ejercía en su tiempo sobre los homosexuales, repudiados (más allá de la represión estrictamente legal) por una sociedad empapada de certezas potencialmente letales, de las que no estaban libres ni las propias víctimas, ya que vivían su deseo como algo vergonzante, enfermizo y hasta criminal, ocultándolo a los demás y en ocasiones a sí mismos.

No hace tanto que, en España, y prácticamente en todos los países de nuestra tradición cultural y religiosa, la homosexualidad era considerada una perversión que el sujeto moral podía vencer con voluntad. Que tengamos la suerte de haber dejado — ¿definitivamente? — atrás tales creencias, sobre los que se legitimaba una sórdida exclusión, no ha de evitarnos considerar que durante siglos fueron consideradas principios de moralidad, y que había menos duda sobre ello de la que hoy se tiene sobre la ausencia de moralidad de los taurinos. Los anatematizadores de

Alan Turing u Oscar Wilde eran indiferentes al hecho de que en la modalidad que adoptaba su deseo, residía para ellas la promesa de la bondad de la vida. Pero no solo en el amor anida la celebración.

Aunque sin duda no tan grande como las modalidades de amor fustigadas en las sociedades intolerantes, para ciertos colectivos una fuente importante de sentido en la vida es el hecho de participar en fiestas y ritos arraigados en su civilización y que hoy se quiere abolir en nombre de la certeza de saber dónde reside la frontera entre lo conveniente y lo que no lo es.

Sin duda, se dirá, la inclinación amorosa (tenga o no correlación con la diferencia biológica) es algo tan inseparable de la condición humana que las tentativas de frustrarla suponen ya una intrínseca violencia. Nada tendría en común con la contingente inclinación a presenciar juegos más o menos dramáticos con un animal. Solo reitero, créame el lector que lo escribo con todo respeto y sopesando mis palabras, lo arriba dicho: los lanzadores de anatema han estado muchas veces convencidos de responder a una absoluta exigencia moral.

Más allá del problema de la tauromaquia, hay fiesta en la naturaleza que los hombres exploran y labran para un mejor vivir, y desde luego son potencial causa de fiesta los animales que pueblan la naturaleza y que son buenos para el hombre, animal él mismo, aunque marcado por lo simbólico, lo que hace que para él la carne sea algo más que alimento, constituyendo a menudo la ocasión de que el hombre sea efectivamente aquello que está llamado a ser: portador, garante y transmisor de símbolos, símbolos que empapan por entero la naturaleza que amamos, desde el fuego en torno al cual se habla, hasta los animales que forman parte del entorno y que en ocasiones son llamados a ser sacrificados.

*

La ciudad de Ronda tiene varios monumentos a toreros y calles dedicadas a grandes poetas, algunos de ellos caracterizados por

haber cantado a los primeros. En la ciudad de Ronda es omnipresente la evocación de Rainer Maria Rilke y en una pequeña finca de los alrededores, perteneciente a un torero ya fallecido reposan, por expresa voluntad, las cenizas de Orson Welles. En Ronda nació Francisco Giner de los Ríos, y un colectivo que lleva el nombre del pedagogo celebró hace años la memoria de Miguel Hernández. En Ronda solo se celebra una corrida al año, pero los toros son para toda la población un símbolo no ya de identidad, sino de su cultura ancestral.

De generalizarse el argumento según el cual la tauromaquia debería ser abolida por su intrínseca indigencia moral, incompatible con los valores de nuestro entorno, ¿suprimimos sus símbolos?, ¿derruimos sus monumentos?, ¿la expulsamos de esa Europa que tantas veces se esgrime como asíntota de nuestras aspiraciones de pueblo limpio, claro y laborioso? ¿Qué hacemos, en suma, con esta vieja y —a ojos vista— civilizadísima ciudad de Ronda?

EPÍLOGO

«ASÍ OCURRE EN TU TIERRA…»

«Así ocurre en tu tierra, la tierra de los muertos,

adonde ahora todo nace muerto, vive muerto

y muere muerto».

Pero ¿qué ocurre en la tierra de los muertos? El poeta nos decía que se trata de la ausencia de legado espiritual, ausencia de «lo que el espíritu del hombre ganó para el espíritu del hombre a través de los siglos». Pero ¿no habíamos dejado atrás esa España privada de lo esencial? «De todo me arrancaron», dice el poeta en otros versos. Recuperar la España simplemente más verídica que «arrancaron» a Cernuda, supondría haber encontrado un lugar donde, potencialmente al menos, merecería la pena «echar raíces», confiando en la palabra de los hombres y en la sociedad que esta palabra conforma. Pero a veces se infiltra el sentimiento de que más que recuperar España, sencillamente hemos perdido otros lugares.

Porque la acción del tiempo no siempre favorece la riqueza de los pueblos, no siempre va a favor del «espíritu del hombre». Nuestra civilización parece hoy marcada por un general nihilismo respecto a la potencialidad de nuestra especie. Así, en una suerte de renuncia esencial, se considera que tanto la indigencia espiritual como la pobreza material son universales de la condición humana, algo que en una u otra medida toda sociedad debe aceptar como irremediable. Cuando tal nihilismo se impone en relación con la cuestión más general, cuando no hay un proyecto de dignificación de todo humano por el solo hecho de serlo, es difícil que se afronte racional y lucidamente el problema de la cohesión interna de los pueblos. Tiende, pues, lógicamente, cada uno a arrimarse al sol que

más calienta… de haber realmente algún sol que caliente.

Indicaba en el prólogo que en esta reflexión sobre España las circunstancias personales y la reacción frente ellas tienen un peso importante. Sin duda, en mis años de estudiante en París, constataba que, a diferencia de nuestros amigos franceses, los españoles vinculados a grupos políticos marcados por objetivos de dignidad, lucidez y liberación, teníamos un problema suplementario en el lazo mismo con nuestro país, en la propia condición de españoles.

La recuperación de las libertades tenía que ser matriz del despliegue de una riqueza potencial del pueblo español, sin la cual la propia idea de España perdía sentido. Abrazar la causa de la dignidad de la humanidad aparecía como el punto de arranque de una reconciliación de España consigo misma. Sin duda, esa era la idea que incentivó a tantos en tiempos de la República, y a la que apelaba, casi perdida la guerra, el referido poema de resistencia de Miguel Hernández: una España abierta al ideal que significaba la Institución Libre de Enseñanza, y en razón precisamente de ello, fiel al riquísimo legado de sus diversas culturas, lenguas, tradiciones y ritos populares.

Pero se ha acentuado el sentimiento de que esa España es un proyecto quizás intrínsecamente a diferir. La erosión de la imagen de España ha sido continua en zonas importantísimas de nuestro país. Pero un sesgo preventivo anida también en ciertos sectores que, sintiéndose depositarios de la herencia ilustrada, estiman que su implementación pasa por dejar atrás gran parte de un legado histórico y cultural que, con sus sombras, muchos españoles perciben como constitutivo de sus raíces propias, de tal forma que sienten que se les pide que se repudien a sí mismos.

Doble quiebra, para que ya se buscaba sutura en la España cuya ausencia lamenta Cernuda y que hoy solo parece encontrar su contrapunto en un discurso de reivindicación de España literalmente reactivo y que, en ocasiones, no parece temer el abismo. Una España así hoy plagada de despechos con su corolario de anatemas, para los que habrá siempre una coartada.

No ha sido solo por azar o mala suerte, sino corolario de que

simplemente, también en nuestro país, muchas cosas han perdido peso. Cosas sustentadas tanto en el ideario de las luces, como en el sentimiento de que la apertura a la alteridad enriquece las raíces propias. Quiebra interna que se da también en otros lugares de nuestro entorno (el tremendo conflicto —con tintes generacionales — que supone el repudio de Francia por un elevado número de franceses con ascendientes magrebíes es un conocido ejemplo) pero que, en razón de las vicisitudes de nuestra historia, quizás adquiere aquí tonalidades más sombrías.

La España que arrancaron a Cernuda era, entre otras cosas, la que conmovió a Shostakóvich pero también la que buscaba dejar atrás un conflicto tan prolongado como estéril, haciendo que cada uno de sus pueblos asentara su identidad en el reconocimiento de la alteridad, de forma que lo concreto fuera en efecto expresión de lo universal, y lo propio reflejo de la asunción por uno mismo de lo fértilmente común.

Quedan hoy lejos los versos de Gabriel Aresti relativos al saber (que yo sustituía por amar) de las cuatro lenguas de España. Lejana asimismo la esperanza de reencuentro de Cesar Vallejo: «si la madre / España cae —digo, es un decir— / salid, niños del mundo; ¡id a buscarla!».

No cabe vida, y menos aún vida portadora de palabra, sin contradicción. Esta es quizá la única lección de mis años de lectura de Hegel, que no he puesto en tela de juicio. Pero no siempre la contradicción es resoluble. La asunción de muchas de las situaciones que descosen hoy España exige una capacidad de soportar la tensión, para la que a veces carecemos de entereza. El tono de algunas de las reflexiones que constituyen este libro es de alguna manera un síntoma de esta flaqueza.

*

Es algo bien conocido. Tras la muerte de Antonio Machado en Colliure, en el bolsillo de su chaqueta o abrigo se halló un papel

arrugado en el que estaba escrito: «Esos días azules y este sol de la infancia…». Que estas postreras líneas se escribieran junto al mar y en la falda del Pirineo me hizo siempre asociarlas a los magníficos versos del «Cant Espiritual » de Joan Maragall en los que este interroga a Dios sobre qué equivalente puede ofrecerle de esos sentidos que arrancará la muerte, y que le permiten percibir el azul sobre las montañas, la inmensidad del mar y el sol que brilla: «Amb quins altres sentits me'l fareu veure / aquest cel blau damunt de les muntanyes, / i el mar inmens, i el sol que pertot brilla?». En algún significativo atardecer, muchos de los españoles a los que han conmovido las líneas de Machado o Maragall, quizá han tenido presentes también estas otras del primero: «El sol rojo de un sueño en el / Oriente asoma… ». Pero como cierre de este ajuste de cuentas conmigo mismo, buscando reflejo en el país que me ha hecho, quiero evocar aquellos otros versos tan afirmativos: «Que el sol de España os llene de alegría, de luz y de riqueza… ».

POST SCRIPTUM

«ADONDE VAYA USTED»

«Por una senda van los hortelanos,
que es la sagrada hora del regreso,
con la sangre injuriada por el peso de
inviernos, primaveras y veranos.

Vienen de los esfuerzos sobrehumanos
y van a la canción, y van al beso,
y van dejando por el aire impreso
un olor de herramientas y de manos»

LE PLAT PAYS

La canción de Jacques Brel resonaba en mi cabeza cuando el tren se aproximaba a Béthune: «Con un cielo tan bajo que un canal se perdió / Con un cielo tan bajo que es todo humildad / Con un cielo tan gris que un canal se colgó / Con un cielo tan gris que debe perdonársele». Y sobre todo: «Cuando los hijos de noviembre regresan en mayo».

Béthune es una localidad ubicada en lo que en Francia se llama la Flandre, o también les Flandres, plural que alude a la diversidad

lingüística, las vicisitudes históricas que han escindido la región y hasta para algunos la diferencia étnica. Es bien conocida la división lingüística en lo que se refiere a Bélgica, lo es menos que la misma se prolongaba también en territorio francés, donde se distinguía entre una Flande flamigante y una Flande wallonne, es decir: un Flandes marítimo donde históricamente se hablaba flamenco, con Dunkerke como referencia, y un segundo Flandes en el que se ubican Lille, Tourcoing o Roubaix, en el que predominaba el francés. Ello condujo a una polémica sobre hasta qué punto cabe atribuir a esta segunda región la condición de flamenca. En cualquier caso, hay acuerdo en que el ámbito de la lengua flamenca alcanzaba antaño como mínimo hasta Arras (como el euskera llegaba hasta zonas donde hoy solo quedan trazas en la toponimia).

Cuando yo llegué a Béthune, las minas que habían marcado la atmósfera del país estaban ya clausuradas y residuos de carbón se acumulaban formando esos montículos que resaltan en el entorno sin relieve, a veces dibujando pequeñas mesetas, y a veces formando conos, cuyos respectivos nombres en francés eran Terrils plats y Terrils coniques.

Durante mi estancia tomé la costumbre de pasear hasta las inmediaciones de los terrils haciendo de aquel paisaje —árido, frío y sin salientes— un escenario para ensoñaciones, que tenían la nota común de una nostalgia imprecisa. A mi regreso al caer la tarde, las calles estaban ya totalmente vacías y mi imaginación sublimaba la imagen de pueblos de España con sus plazas mayores, calles y bares, a esa hora quizá repletos aún de animación.

Mi estancia en Béthune fue por razones laborales. Matriculado en la facultad de letras en París, mi situación económica era muy precaria y, a mediados del segundo año de estudios, me pareció una gran oportunidad el ofrecimiento que me llegó a través de un compañero: una institución escolar de Béthune me ofrecía dar clases prácticas de español para estudiantes que llevaban mal la asignatura.

La dirección del establecimiento «gratificaba» a sus interinos con el alojamiento en una habitación situada en el propio caserón, a un precio realmente módico. El contrato a tiempo parcial exigía presencia en el centro desde la tarde del martes hasta las once de la mañana del jueves, lo cual abría la posibilidad de coger un tren a París el jueves al final de la mañana y regresar a primera hora del martes, pudiendo asistir así a alguna clase en la facultad para no perder el curso.

En los viajes en tren leía compulsivamente libros en los que escritores franceses evocaban España. Emocionado con la frase de Camus sobre «la gran causa» de una España vencida por la «fuerza que destruye el alma», devoré la obra teatral L'État de siège, añorando los «signos del cielo», y sobre todo «los rostros de verano» y las voces no frenadas a las que se refería el protagonista.

Veía en l'État de siège una suerte de parábola, y el orden impuesto por el tirano se me antojaba análogo a la disciplina interiorizada en las sociedades donde la frialdad del funcionamiento capitalista parecía reflejarse en lo gélido del clima. Pero me ocupaba también en lecturas alejadas de la política. Leyendo Guadalquivir, del escritor francés Joseph Peyré, percibía la marisma de la Baja Andalucía como si fuera mi lugar de origen y, al igual que todo emigrante, pasaba horas fantaseando con el retorno a esas raíces, en mi caso imaginarias.

En mi universo político recaía sobre ciertos autores una sospecha de conservadurismo; tal era el caso de Henry de Montherlant. Reparé por azar sobre un conjunto de piezas ibéricas del autor: La reine morte,Don Juan,La petite infante de Castille (que no ocurre en Castilla sino en Barcelona), y su lectura acentuaba el sentimiento de ausencia de una España sublimada; sentimiento que Montherlant, quien pondría fin a su vida unos años después, parecía compartir. Había llevado a cabo intentos infructuosos en el consulado español para hacerme con un pasaporte, con el fin, entre otras cosas, de que hiciera menos tediosa las gestiones administrativas en Francia. Me hicieron saber que solo se me entregaría si me comprometía a hacer el servicio militar. Rechacé la propuesta, pero como en aquel momento el gobierno, marcado por el Opus Dei, quería dar una imagen aperturista, todo acabó en un compromiso: se me daba el

estatuto de los españoles nacidos en Francia, los cuales estaban exentos del servicio militar, pero solo podían permanecer en España un mes al año. Sabía que había formas de evitar que el pasaporte fuera sellado al cruzar la frontera y que, de hecho, el control era a veces liviano. Así que la restricción no me preocupaba demasiado.

Pasé solo a medias mis exámenes en París, pensando que aquel no era mi año, y fui cumpliendo con mi trabajo en Béthune, hasta que el 30 de junio, tras cobrar la mensualidad, vacié la habitación y salí de madrugada sin advertencia alguna.

RETORNO

Cogí un tren a París; adquirí una cómoda bolsa de asas suficiente para lo esencial; pasé la noche en casa de un amigo donde dejé mis pertenencias, con mis ahorros y el pasaporte otorgándome el derecho de estancia en España; y salí en autostop rumbo a la frontera: Tours, Burdeos, y hacer noche en Bayona. Al día siguiente, muy temprano ya en la carretera, un guipuzcoano me dejó en el centro de Irún sin que nos controlaran en la aduana, y por consiguiente sin que me sellaran el pasaporte, lo que me hubiera obligado a poner fecha a mi retorno a Francia.

Tras cerciorarme de que solo estaba a una hora de marcha, desde Irún me dirigí andando a Fuenterrabía, rememorando versos de Unamuno, para quien, en su exilio de Hendaya, la visión de la ciudad había sido, sin metáfora alguna, presencia de una ausencia. Subiendo a la derecha en la calle empinada que desde las murallas ascendía hasta la iglesia, había entonces una taberna cuyo propietario era un republicano retornado. Hice migas con él, y, tras una larga charla, le pedí si podía dejar allí la bolsa para bajar más ligero hasta la llamada Marina, en aquellas horas repleta de gente que animaba los bares.

Muchos vascos utilizaban la expresión Euskadi norte para enfatizar la unidad transfronteriza de un pueblo y una lengua, pero yo sentía la Bayona en la que había pasado la noche anterior más cercana en

costumbres y disposición de espíritu a la localidad del Flandes francés, desde la que había emprendido viaje, que a esa Fuenterrabía cuyo bullicio parecía resaltarse más por el silencio que, sospechaba, imperaba a esa hora al otro lado de la ría, en la tan cercana Hendaya.

Hice una excepción en mi proyecto de viajar solo haciendo autostop, cogiendo un autobús de Irún a Pamplona, donde se anunciaban ya los sanfermines. Me instalé en la pensión más modesta que encontré y viví con intensidad las fiestas. Finalizadas estas salí a la carretera de Logroño y al primer conductor que se detuvo y me preguntó a dónde iba di como respuesta la que después se convertiría en regla de viaje: «Adonde vaya usted».

Acompañaban al conductor dos pasajeros más, que me hicieron toda clase de preguntas, que me parecieron tener cierta intencionalidad. Acabé sabiendo que pertenecían al Opus Dei, y pude comprobar que, efectivamente, como había escuchado en París, los miembros de esta institución no perdían ocasión de hacer proselitismo.

Me dejaron en Nájera donde, tras tomar un «chiquito» y comer algo, volví por la tarde a la carretera. Un camionero que iba a Galicia me llevó hasta Carrión de los Condes, donde se paró para descansar por la noche. Dos días más tarde me encontraba ya en Villafranca del Bierzo, sorprendiéndome el contraste de paisaje, casas y costumbres respecto a la Castilla que acababa de dejar. La percepción de que aun siendo la villa provincia de León muchas personas se expresaban en gallego confirmaba que el problema de la diversidad lingüística de España —y la imperiosa necesidad de gestionarlo no solo con buenos propósitos, sino con inteligencia— iba más allá de las referencias estándar de Cataluña y el País Vasco, objeto de permanente discusión en el entorno político de los españoles emigrados.

Aun con lo aleatorio del «Adonde vaya usted», solo percibí Galicia a través de una secante, pues un joven camionero que se dirigía a la ciudad portuguesa de Vilareal me condujo hasta la localidad cuasi fronteriza de A Gudiña, donde nos despedimos debido a que quería evitar un control suplementario de fronteras. Pero las horas pasadas con el camionero fueron gustosas.

Conducir un camión por España era entonces algo muy diferente de lo que es hoy. Sin estar los chóferes sometidos a las restricciones normativas que ahora pesan sobre esta profesión, y sin el número de autopistas y autovías que hay actualmente, el viaje no estaba marcado por el punto de salida y de destino, sino más bien por las múltiples etapas intermedias, entre ellas por las «Parada y fonda» que cubrían toda la red de carreteras. A ese camionero le gustaba tomar carreteras secundarias, donde conocía a los que atendían en bares y posadas. En Viana do Bolo había, junto a la carretera, una feria de ganado con abundantes puestos de comida, un entramado de bancos de madera y mesas plegables bajo una lona. El camionero pidió pulpo, una jarra de vino y un queso de la zona, y cuando le propuse contribuir a pagar la cuenta, solo aceptó a que le invitara después a café en el bar.

L'AUBERGE ESPAGNOLE

Tras despedirnos, anduve un trecho hasta una carretera nacional que enlazaba Santiago con la localidad leonesa de Benavente, situándome en dirección a esta última. Lo azaroso del criterio de viaje hizo que circunvalara Madrid sin entrar en la ciudad, haciendo noche en Soria y al día siguiente en Teruel, con la sorpresa añadida de que en pleno verano fuera necesario cubrirse al atardecer. Limitándose mis gastos al pago de la habitación y comida en bares populares, y siendo muchas veces invitado por los que me acogían en su vehículo, me di cuenta al acercarnos en el coche de un médico a Alicante de que en los últimos días había cruzado España, de noroeste a Levante, sin apenas gasto.

El arranque del viaje a la salida de Alicante se hizo algo duro. Era domingo, tardó mucho en detenerse algún vehículo, el calor era intenso y la atmósfera polvorienta. El primer coche me llevó hasta Elche, de allí un «dos caballos» a Alcantarilla, y finalmente una camioneta que marchaba a paso de tractor me depositó en la ciudad murciana de Lorca, ya casi anocheciendo. La carretera cruzaba entonces el mismo centro, y constituía de alguna manera su calle mayor. En el lugar donde me dejaron había una casa alargada de

dos pisos con la palabra «posada» en lo alto de la fachada, pintada con grandes letras.

En París había oído la expresión l'auberge espagnole, usada irónicamente para designar un lugar donde solo encuentras aquello que llevas contigo. Esa noche en Lorca descubrí que, en su hipotético origen, se trataría quizá de algo más que una metáfora.

El trajín en la posada y el griterío de comensales era enorme. Tras ocupar la habitación me preguntaron si quería que me prepararan algo para cenar. Como no había probado bocado desde la salida de Alicante, pensé que podía permitirme una cena propiamente dicha. Pregunté qué podían hacerme, respondiéndome que cosas sencillas, como huevos fritos con patatas o chorizo. Di mi conformidad y añadí que antes saldría a dar una vuelta para tomar una cerveza y que luego regresaría. La posadera me advirtió de que no se me fuera a pasar la hora de comprar, informándome que la tienda estaba a pocos metros y que pronto cerraría. Me di cuenta entonces que efectivamente había ido a parar a l'auberge espagnole y que solo me prepararían los huevos que previamente yo mismo hubiera comprado.

Pasé la mañana del día siguiente callejeando por Lorca. Al mediodía busqué un bar con buen aspecto y adecuado a mi bolsillo. Hice migas con dos o tres parroquianos, bebí algo más de la cuenta y, temiendo el calor, hasta las seis de la tarde no salí a la carretera.

VÉLEZ BLANCO/ VÉLEZ RUBIO

El primer conductor que se detuvo me anunció que se dirigía a un caserío cercano a la localidad próxima de Vélez Blanco, en la franja de las provincias de Murcia y Almería, pero ya en esta última. El hombre no dejaba de proferir exclamaciones al darse cuenta de que el ocasional pasajero que era yo, con ese método de viajar, había llegado allí desde más allá de París. Imaginando que mi situación económica era peor de lo que en realidad era, se quejaba del egoísmo de la época: «En otro tiempo —decía— en tu situación

cualquiera del campo te hubiera dicho de quedarte en su casa esa noche; ahora la gente no mira por nadie». Pensé en la cantidad de invitaciones de las que había sido objeto desde que había cruzado la frontera, y comprendí por primera vez que la nostalgia de una sociedad pretérita, contemplada en su mayor parte como cargada de humanidad, es una constante de cualquier cultura.

A Vélez Blanco se llega tomando a la derecha una carretera comarcal que nace en el pueblo vecino de Vélez Rubio. El hombre me sugirió quedarme en esta última población, pues de seguir hasta Vélez Blanco me desviaba de la ruta hacia Granada, teniendo como único destino posible La Puebla de Don Fadrique, y más adelante las localidades de la Sierra de Segura, que él imaginaba sin interés para un viajero «francés».

Nos despedimos con un apretón de manos, y arrancando ya el coche, el hombre paró un instante para saludarme una vez más, desearme suerte, recordarme su nombre e indicarme que si las cosas no iban bien me acercara a Vélez Blanco y preguntara por él a cualquiera del pueblo.

Vélez Rubio es desde hace años un importante nudo viario con múltiples hoteles, gasolineras e incesante tráfico de autobuses, camiones y coches. En aquellos años sin embargo el tráfico era muy escaso. En los arcenes de esa carretera hacia Granada había los clásicos postes de piedra, y aún no se había tomado esa decisión de suprimir los árboles («para evitar accidentes») que eran tan de agradecer en los caminos y carreteras de la reseca España.

Eran las ocho y no pasaba coche alguno. En el día transcurrido en Teruel había comprado en una librería de segunda mano una edición de la colección Austral de las Sonatas de Ramón del Valle Inclán. Me senté en uno de los postes y me absorbió la narración: « Aquella mujer tiene en la historia de mi vida un recuerdo galante, cruel y glorioso como lo tienen en la historia de los pueblos Thais la de Grecia, y Ninon la de Francia. Esas dos cortesanas menos bellas que su destino…». En ocasiones las pequeñas cosas imprevistas cambian, sino el destino mismo, sí al menos el sentimiento respecto a lo que uno quisiera como tal, y marcan el alma de una singular

nostalgia: nostalgia de aquello que nunca tuvo lugar.

Poniéndose ya el sol, un grupo de muchachas adolescentes avanzaba desde el pueblo en lo que debía ser su paseo diario al refrescar. Al llegar a mi altura, no disimulaban la curiosidad e intercambiaban comentarios entre tímidas risas. Proseguí con mi lectura. Las muchachas se alejaron unos quinientos metros por la carretera. Seguía sin aparecer coche alguno. De regreso de su paseo, de nuevo a mi altura, seguían con sus risas y cuchicheos. Una de ellas se rezagó unos metros del grupo, se acercó al borde opuesto, cogió una florecilla, cruzó la carretera y me la entregó sin cruzar palabra y sin apenas mirarme.

Ya anochecía y renuncié por ese día a hacer autostop. Retorné al pueblo, subí por una calle empinada, pregunté a una mujer si había alguna fonda, y me señaló una casa donde podría al menos dormir. Se repetía, esta vez sin sorpresa, la historia de l'auberge espagnole. Preferí esta vez picar algo en el bar de la plaza del pueblo. Transcurrieron horas y los parroquianos se hacían cruces al oírme relatar cómo se podía viajar, sin estar forzado a ello y de manera accidentada según ellos, hasta llegar tan lejos del lugar de partida y, por así decir, sin un duro. Mis explicaciones redoblaban su curiosidad, a la vez que crecía la empatía y se me invitaba a un nuevo trago, que yo aceptaba exigiendo a su vez corresponder. Me desperté con una fuerte resaca, pero con el sentimiento de que esa estancia en Vélez Rubio supondría un eslabón en la secuencia de mi vida.

*

Pasé por Vélez Blanco, pero sin detenerme. Me había quedado en la cabeza con lo dicho por el campero sobre la muy poco poblada zona que tras La Puebla, en la sierra granadina de La Sagra, se prolonga en la sierra jienense de Segura. Decidí olvidarme por el momento de Granada y seguir ese camino, salí a la carretera a media mañana y

hubo suerte casi de inmediato: un veterinario se dirigía a Pontones. El hombre, muy extrovertido y hablador, se interesó por mis convicciones políticas. Sintiéndome en confianza, le dije claramente que no estaba en desacuerdo con las propuestas de los comunistas. Él tenía ideas algo estereotipadas de lo que era el comunismo; me indicó que no era justo que los que eran más bien vagos y poco sociables vivieran como los que se habían esforzado en la vida, pero afirmó sin ambages que, en todo caso, la falta de libertad en España —entre otras, la de declararse comunista— no era de recibo, y que un día u otro deberían cambiar las cosas. A partir de ahí el acuerdo entre nosotros fue casi total, sintiendo por mi parte que aquel hombre —algo rudo en la conversación, pese a tener estudios universitarios— era de izquierdas sin saberlo y que, de hecho, a ambos nos separaba tan solo un asunto de nomenclatura.

Paramos a coger gasolina en La Puebla y al descender del vehículo constaté que el clima había cambiado, y que ahora el sol era, en pleno verano, de agradecer. Advirtiendo mi sorpresa, el veterinario dijo que nos vendría bien «calentarnos con un vino». Las sierras de La Sagra y de Segura son ricas en ganado porcino, y en aquellos años se trataba de zonas de verdadera economía rural, sin esa suerte de introspección etnológica, de complacencia en las propias costumbres —generalmente provocada por la mirada exterior— que acaba forjando esa rara cosa que es el llamado turismo rural. El vino se acompañó con unos tacos de jamón, unas cortezas de cerdo y un «tomatito con sal», «solo con sal» había precisado el veterinario al pedirlo. Me extrañó que en un pueblo tan cercano a Jaén se excluyera el aceite pero, en cuanto olí el tomate, comprendí que todo aliño diferente de la sal era superfluo.

La carretera, de buen firme y trazado rectilíneo en el arranque, cambiaba a partir de La Puebla, y llegué a Pontones algo mareado. Tras despedirme del veterinario, reflexioné sobre lo difícil que es establecer baremos sobre la bondad de las condiciones de vida. Seguramente, considerando los índices de salario, sanidad, educación, subsidio en caso de paro, jubilación, etcétera, cualquier población del Flandes belga o francés —pese a la crisis de sectores industriales como la minería— triplicaba o incluso cuadriplicaba el de villas como esta Puebla de Don Fadrique. Ni qué decir tiene si en el criterio comparativo se introducía la situación política. Sin

embargo, volvía de nuevo un sentimiento que había experimentado ya en varias circunstancias del viaje. Me decía que esos baremos no daban realmente cuenta de aquello que pretendían y que otras variables, difíciles de cuantificar, matizaban la diferencia jerárquica entre unos y otros lugares. Distanciados de una Europa para tantos asombrosa, los habitantes de aquellos pueblos parecían tener como primera tarea dar luz a sus casas. Y así el blanco de Vélez, más que calificar a un pueblo que forma racimo en el flanco de una colina, quedó en mi memoria como significante de un paisaje acendrado por la cal, emblema de una dignidad esencial nunca doblegada por la penuria.

LA MIRADA DE UN ALEMÁN SINGULAR

La sierra de Segura debía ser interesante para los estudios orográficos y geológicos, pues estos habían conducido hasta ella a un singular viajero con el que realicé la siguiente y larga etapa. Me dispuse muy temprano en la enredada carretera comarcal de Pontones a la nacional 322, que une Linares y Albacete. No pasó vehículo alguno en más de una hora, y un motorista que se detuvo espontáneamente me indicó que solo iba a un caserío cercano. La espera se hacía tediosa, la hora avanzaba y el sol serrano empezaba a picar. Por fin, en la salida de la curva que cerraba la vista de Pontones apareció un Volkswagen, que al acercarse vi que era de matrícula alemana.

El conductor, todavía a unos años de la treintena, acercándose a la ventanilla derecha, hizo la pregunta esperada: «¿adónde va usted?». La sorpresa para mí vino con la habitual respuesta «adonde vaya usted», pues tras un breve silencio dijo: «La verdad es que no voy a ningún lugar fijo, así que no sé si puedo ayudar, aunque a lo mejor te viene bien llegar hasta la general». Asentí a la propuesta, y no se me escapó el rápido paso al tuteo, debido quizá no tanto a que yo fuera joven como a la inmediata simpatía por el hecho de que viajara sin norte.

Tras las obligadas frases convencionales, expliqué, antes de ser

preguntado, los motivos por los que me había lanzado a la carretera y la trayectoria que había seguido desde el Flandes francés a estas sierras andaluzas. A diferencia de mí el alemán no viajaba al azar, sino simplemente sin paradas y destino prefijados, al menos en lo que a poblaciones se refiere. De hecho, estaba en ruta por trabajo, aunque este tenía lugar al aire libre.

Era geólogo y preparaba una tesis doctoral, por lo que se detenía allí donde el relieve y la morfología del terreno le parecían interesantes, recogiendo piedras y otras muestras minerales. Había estado varios días explorando la cuenca del río Segura, teniendo base en Elche de la Sierra, y ahora quería cambiar de paisaje, orografía y hasta clima, acercándose a zonas limítrofes de los montes de Toledo, para desde allí, bordeando Madrid, alcanzar la serranía de Gredos. El castellano de Walter —así se llamaba— era no solo correcto en la dicción, sino casi preciosista en las expresiones, como marcado por múltiples referencias literarias.

Cuando le dije que en esos días había estado leyendo la Sonata de estío, Walter dijo no conocerla, pero que sí había leído con entusiasmo Divinas palabras. Muy pronto empezó a evocar a los clásicos, y me di cuenta entonces de hasta qué punto yo estaba pez en el asunto, pues a fragmentos de Calderón le seguían otros de Góngora y Tirso. La memoria de mi ocasional compañero me parecía un prodigio porque, volviendo de nuevo a autores del siglo XX, recitó con emoción un largo pasaje de La tierra de Alvar González, para añadir en un tono que me dejó algo perplejo que Machado había sido en exceso recuperado por la política.

Ya atardecía cuando alcanzamos la general en Puente de Génave. Walter dijo que se quedaría allí y seguiría el viaje al día siguiente con la fresca. Aunque me había dicho que por lo general instalaba su tienda de campaña al raso, esta vez, al estar en un cruce, prefería dormir en el hostal de camioneros. Me dispuse a despedirme, pero, al verme algo indeciso, sugirió que si no tenía clara mi meta, por él podíamos continuar juntos, al menos hasta el día siguiente. Respondí que más bien tenía en la cabeza rondar por el sur, pero que bien pensado no era mala idea acercarse a tierras de Toledo y quizá volver hacia el sur por otra ruta cuando él siguiera hacia Gredos.

Pedimos en el hostal una habitación de dos camas, cenamos pronto y en la habitación mi compañero trabajó largo rato en sus notas técnicas, mientras que yo me sumergía en las Sonatas. Al rato de apagar la luz, empecé a sentir cierta picazón, dándome cuenta de que también mi compañero se revolvía en la cama. Hasta ese momento las chinches no habían aparecido en mi periplo. Precavido, Walter llevaba consigo un insecticida. Mejor el tufo que la tortura, nos dijimos, tomando la cosa con humor.

Salimos a las seis de la mañana, sin probar bocado, ya que el bar del hostal estaba aún cerrado y, alcanzando la comarcal 412, cruzamos sin detenernos por Villahermosa y Villanueva de los Infantes para finalmente desayunar en Moral de Calatrava. Walter propuso llegar en la mañana a Villarrubia de los Ojos, antesala de Las Tablas.

En el trayecto volvimos a la conversación sobre temas literarios. En un momento dado mencioné a Cesare Pavese, del que había leído traducciones francesas de Il mestiere de vivere y del poemario Verrà la morte e avra i tuoi occhi, quedando algo sorprendido al ver que a Walter parecía no interesarle este autor. No insistí, pues ya había advertido que mi compañero deslizaba la conversación hacia otro tema cada vez que salía algo referente a Italia.

Sorprendido por ese toponímico de Villarubia de los Ojos, Walter me explicó que era simplemente debido a que al haber en España varias villas con el calificativo de rubia, esta se distinguía de las Villarubia de Santiago o Villarubia de Cordoba por la referencia al hecho de estar ubicada en los ojos del Guadiana. El conocimiento que Walter mostraba de la geografía española se revelaba tan pasmoso como el que tenía de la lengua. Nunca había conocido a nadie que pareciera tan identificado con España, y esto se confirmaba por las expresiones, a la vez rigurosamente descriptivas y dotadas de cierta emoción literaria, con las que iba comentando aspectos y matices del paisaje por el que atravesábamos.

Llegamos a Villarrubia hacia las once, aparcando el Volkswagen en

una plaza vecina a la iglesia, que tenía en el centro un coqueto y bien cuidado quiosco de música.

Buscamos pronto un bar donde tomar de nuevo un café. Villarrubia se extiende en la llanura, pero en uno de sus flancos empieza ya la ladera sur de los montes de Toledo. Walter dijo que, antes de que el calor apretara, iba a acercarse a hacer unas verificaciones, y que estaría de vuelta como mucho a las dos, con cita en el mismo bar.

A la una y media apareció, contento con el resultado de su pequeña exploración, tanto que quiso celebrarlo pidiéndome que esta vez no insistiera en compartir los gastos. Walter tenía intención de adentrarse en los montes de Toledo, pero por la parte norte, desde Navahermosa y otros pueblos colindantes a la sierra. Pero eso sería al día siguiente, así que la tarde era libre para lanzarse a la carretera sin cortapisas. Comimos con verdadero sentimiento de pequeña fiesta, empezando con un pisto, seguido de perdiz en escabeche y, «para acabar el vino», un queso de oveja. De hecho, la cosa no se paró ahí pues, tras la cuenta, el del bar nos obsequió con pestiños, rosquillas y una copa de vino dulce.

Buscamos de nuevo la Nacional 401, en hora de intenso calor, pero con la alegría de que aún disponíamos de casi seis horas de luz. No tardamos en desviarnos por una pequeña ruta que nos llevó hasta Consuegra y allí por la comarcal 401 a Mora, pasada la cual se divisaba ya una imagen a la que Walter se había referido varias veces: la silueta sobre una loma del castillo de Almonacid.

Aparcamos el coche en la ladera y subimos hasta el castillo por una pequeña pista de tierra. Cruzamos el foso, que con el abandono había perdido profundidad, y Walter se apartó como queriendo recorrer en solitario el recinto interior, yermo, pero con su torreón central intacto. El silencio y la soledad eran totales, y ni siquiera se hubiera dicho que una ciudad como Toledo —entonces sin el pedigrí que le da hoy el ser referencia en el turismo cultural— estaba apenas a treinta kilómetros. Walter me invitó a contemplar el pueblo a los pies, en el que solo la iglesia bien armada parecía hacer contrapunto a las ruinas del castillo, indiferentes, como en una especie de serena altivez, a las instituciones que desde mucho tiempo atrás habían dejado de reparar en ellas.

Walter parecía profundamente emocionado. Me propuso montar en el entorno la tienda, pues así la noche transcurriría, dijo, como en la vecindad protectora de un antiguo guerrero sabio. Nos acercamos al coche volviendo con la tienda y las bolsas. Tras instalarnos, bajamos al pueblo a pasear y buscamos un lugar para tomar unos vinos, cenar algo y, si se propiciaba, charlar con los vecinos. Hubo, en efecto, charla, pero transcurrió por un derrotero inesperado.

Por aquellos años en el pueblo había un solo bar o al menos no vimos otro. El establecimiento era algo destartalado, entre café y taberna: mesas de mármol con cierta solera y otras cubiertas con láminas de formica. Había ocho o diez paisanos bebiendo vino o cerveza, todos sentados, menos uno que se apoyaba en la barra. Nuestra aparición rompió por unos segundos las conversaciones, respondiendo todos al unísono a nuestro «buenas tardes». Tras el mostrador, el dueño nos invitó a sentarnos en una de las mesas.

Al oír a Walter, el hombre de la barra, que ya estaba pendiente desde nuestra entrada, se dirigió a él: «Sprechen Sie Deutsch? » Ante la respuesta afirmativa, el otro alzó la manga izquierda de la camisa, mostrando que le faltaba todo el antebrazo. Ante nuestro gesto de sorpresa, y como a modo de explicación, entonó algo en alemán que reconocí vagamente ser «Deutschland, Deutschland über alles ».

Entre la clientela se oyó una voz como resignada: «ya está este con sus batallas», y siguieron con sus conversaciones. Sin embargo, Walter se levantó, ofreció su mano al desconocido, le invitó a compartir mesa y empezaron de inmediata una conversación animada. Yo no sabía alemán, pero por las expresiones, algunos términos inconfundibles, y ciertas locuciones intercaladas en español, fui hilvanando lo que después Walter me confirmaría.

Antiguo miembro de la División Azul, aquel hombre había vivido la tremenda —y para los españoles doblemente miserable— guerra del frente ruso, finalmente perdida por los alemanes. Gravemente herido, salvando la vida de milagro en un hospital de retaguardia, se consideraba afortunado por haber quedado solo manco. Walter me pidió excusas por haber iniciado la conversación en alemán, señalando al otro que yo no entendía esa lengua y que por favor continuara en castellano.

El hombre explicó que, aunque tenía ciertos estudios, sobrevivía en el pueblo con una pensión de mutilado, a su juicio injustamente baja. Pero desde luego no repudiaba los principios falangistas que le habían llevado al frente ruso. Es más: se sentía algo desengañado porque el entorno de Franco —«¡No el propio Caudillo!», precisó— hubiera parcialmente abandonado, si no traicionado, esos principios que, a su parecer, estaban fundamentados en la búsqueda de justicia social.

La conversación se despolitizó por un momento, hablamos de lo que nos traía a uno y otro por aquellas tierras y de mi viaje singular. Otros clientes se incorporaron a la charla y la velada prosiguió con invitaciones recíprocas.

Salimos del bar hacia las once y subimos en silencio hasta el lugar al borde del castillo en el que habíamos instalado la tienda. Walter me indicó que al día siguiente le convenía salir temprano hacia la parte norte de los montes de Toledo y ninguno de los dos hicimos alusión a la posibilidad de seguir juntos un trecho de viaje. Resguardado por la oscuridad, pareció hablar aliviado. Cesare Pavese no le gustaba, no solo por ser comunista —también lo eran poetas españoles como Alberti—, sino porque era italiano y los italianos se habían mostrado débiles en la defensa de la causa fascista y hasta traidores a la misma —el propio Pavese, señaló, había sido fascista en su juventud, pasándose después al bando contrario—. ¡Qué diferente hubiera sido todo si España, en lugar de Italia, hubiera entrado de pleno en guerra! De haberla perdido hubiera sido con dignidad, dignidad de la que Italia no había dado muestras —insistió un par de veces ante mi silencio terco—. Reconoció que desde las primeras conversaciones había intuido que yo no estaba lejos de ser comunista —si no lo era directamente— y por ello había evitado en lo posible rozar temas políticos, aunque no siempre lo había conseguido. Hasta nuestra despedida en el pueblo a la mañana siguiente ya solo intercambiamos expresiones convencionales. El Volkswagen cogió la dirección de regreso a Mora y yo avancé hasta la salida de Almonoacid vía Toledo.

*

No era la primera vez que había escuchado que los falangistas se sentían «traicionados» por el Régimen, y que para ellos la revolución era una asignatura simplemente diferida. Podía suponer que los que defendían tales posicionamientos eran conscientes del carácter de tapadera de estas. Pero esto no me parecía tan claro tratándose de aquel hombre mutilado, perdido en sus fantasmas en el bar de Almonacid. Me decía a mí mismo que la causa de superar el sistema de opresión no puede dirigirse contra aquellos a los que las contradicciones del propio sistema llevan a posiciones ideológicas rayanas con la locura.

Por primera vez tuve el sentimiento, que ya no me ha abandonado, de que hay también una jerarquía cruel en el seno de los fascismos. Pensaba en la tremenda paradoja que suponía el que los falangistas españoles hubieran erigido casi en himno emblemático una canción que evocaba «montañas nevadas» … Triste reflejo de los desvaríos de aquel pobre hombre de la División Azul, no ciertamente de la compleja personalidad de Walter.

Rememoraba el entusiasmo del alemán por las obras literarias españolas, así como su capacidad de fundirse emocionalmente con un paisaje. Imagen del personaje enturbiada pero no anulada por el hecho de su capacidad de simbolizar y amar se hubiera hecho permeable a esa parodia de sublimación romántica que era el fascismo. Más tarde he pensado muchas veces en tantos otros marcados por una contradicción análoga: los Robert Brassillach, los Drieu de la Rochelle, los Ernst Jünger, los Ezra Pound, y tantos escritores o artistas que pusieron contrapunto a la fertilidad de sus almas abrazando, por ceguera más que por interés u oportunismo, la causa más abyecta.

«EN LAS TIERRAS TARTESAS…»

Llegué a Toledo con casi toda la mañana por delante, dejé la bolsa en un bar, paseé por la ciudad de manera azarosa, sin tomar

referencia en los lugares emblemáticos, estuve sentado largo rato en una iglesia, regresé al bar, acompañé unas tapas con un par de vinos, fantaseando sobre la Andalucía que había entrevisto apenas, al seguir el viaje del alemán. Me decidí rápidamente y al principio de la tarde estaba ya en la carretera.

Tras muchos turismos que no se detuvieron, la suerte llegó con un camionero que se dirigía a Montoro, procedente de Salamanca. El camión venía de vacío, el chófer parecía tener prisa y agradeció varias veces mi compañía ya que —repetía— la conversación le ayudaba a no adormecerse por aburrimiento. Hicimos un alto en Argamasilla de Calatrava, pero el hombre no pidió un café sino un «carajillo de coñá », explicitando que mejor de «Centenario», una marca por entonces popular. Yo me conformé con una cerveza.

Ya en Montoro, el camionero me habló de un bar-fonda donde podría dormir y cenar a buen precio. La cena no fue necesaria, pues al pedir en la barra una cerveza, resulta que la servían con unas lonchas de chorizo que eran casi medio platillo, y cuando después me pasé al vino, el complemento era una fuentecilla de «puchero», con un trozo de gallina hervida entre verduras.

Casi a medianoche, invitando la temperatura al paseo, el del bar me dejó una llave para que volviera cuando lo creyera oportuno. Crucé el puente y seguí largo rato el meandro del río, contemplando el viejo casco de Montoro que, haciendo una vez más racimo en torno a la iglesia, iluminaba la noche con sus casas encaladas. Regresé a la fonda casi de madrugada y dormí hasta ya avanzada la mañana.

Cuando salí a la carretera, el sol ya abrasaba. Llegué a Córdoba a esa hora, las antiguas «doce», en la que los andaluces huyen literalmente de la luz. En aquellos años, la parte que rodeaba la mezquita estaba repleta de pensiones que hoy han sido sustituidas por hoteles turísticos. Había también múltiples tabernas que eran conocidas como «de plateros», debido al antiguo oficio de muchos de los vecinos del barrio. Mi pensión tenía un pequeño y bien cuidado patio, pero las plantas y el toldo que cubría no llegaban a paliar el calor.

Preferí salir y cobijarme en algún bar. Por supuesto que en ninguno de los del entorno había aire acondicionado, que entonces

empezaba a ser en España signo de modernidad y buen balance. En el primero que entré, las botellas del vino de la zona de Montilla —no amontillado, sino blanco clásico, algo subido de grado— reposaban en una fresquera. Bebí un par de vasos, que me sirvieron acompañados de tapa, y me dirigí a otro establecimiento diminuto, muy cercano a la mezquita. Había dos paisanos en la única mesa y una diminuta silla de mimbre junto a un ventanuco a la sombra, en el que un saliente permitía depositar el vaso.

Me senté allí y mientras tomaba un vino me fue cogiendo un sopor que tenía algo de profundamente voluptuoso. Me decía que era un lugar para quedarse en él, abandonando cualquier proyecto. Pedí que me rellenaran el vaso, y tras un trago «bajé al sótano», expresión que yo solía utilizar para designar un sueño real, por oposición al superficial que no produce sensación de descanso. En el gran reloj colgado en la pared —yo nunca había tenido un reloj y me guiaba por una especie de ritmo biológico, que nunca me había impedido ser maniáticamente puntual— vi que había transcurrido tan solo un par de minutos, y de hecho el vaso permanecía bien agarrado en mi mano. Temía que para la siesta el de la taberna quisiera cerrar, pero a mi pregunta respondió que por él podía seguir allí toda la tarde. Permanecí hasta casi las cinco, acompañando vino con aceitunas, un embutido conocido en Andalucía como «carne mechá » y un tomate que me sirvió espontáneamente el dueño. Fuera, el calor era inimaginable en la Europa septentrional. Me acerqué a la fonda y me refresqué todo lo que pude con el agua de la palangana. Me invitaron a bajar al patio, y allí estuve un rato, prosiguiendo mi lectura de las Sonatas.

*

Salí de nuevo a las ocho y la fresca aun no había hecho acto de presencia. Pasé junto al monumento a Maimónides, ratificándome en lo ciego e injusto de la percepción que tienen tantos europeos sobre países hoy sumidos en la pobreza, y a veces ahogados por la tiranía, pero cuyas ciudades emblemáticas conservan, al igual que Córdoba, parte del legado esencial del espíritu humano.

El Alcázar estaba todavía abierto. Sabía que desde años atrás había sido recuperado y restaurado, por eso me sorprendió encontrarme prácticamente solo. Me parecía extraño que cordobeses y forasteros no se hubieran concentrado allí para aliviarse algo del calor. La ciudad no había crecido aún hacia el otro lado del Guadalquivir y, subido a una torreta, mi vista alternaba entre el ornato y brillantez del recinto y, tras el río, la placidez serena de los campos.

Cuando la luz empezaba a irse me advirtieron de la próxima hora de cierre. Di un último paseo al conjunto y aproximándome a la salida descubrí algo que me había pasado desapercibido. Bajo un frondoso árbol, cerrando una pequeña alberca rectangular y guarnecido atrás por una hilera de seis pequeños cipreses, un mural de piedra tenía inscrita la siguiente evocación:

En tierras tartesas hay una casa celebérrima, allá donde la Córdoba vienta se mira en el plácido, en medio y abarcando toda la morada, se alza el plátano de César, de espesa cabellera, que la diestra feliz del huésped invicto plantó, comenzando su tronco a crecer desde su mano. ¡Oh, árbol del gran César! ¡Oh, amado de los dioses! No temas el hierro ni el fuego sacrílego.

*

Había gastado mucho menos dinero del previsto y se me abría la perspectiva de prolongar el viaje. Anduve al azar por poblaciones de Córdoba. Llegué a dormir alguna noche al raso, al no pasar vehículo alguno en horas tardías. Un campesino me ofreció albergue en su casa cerca de Montemayor, y al simpatizar insistió en que me quedara un par de días. Acepté y ayudé al hombre en alguna de sus tareas del campo.

Cuando volví a la carretera, el primer vehículo que se detuvo fue una camioneta anunciadora de un vino llamado «Eléctrico». Lo singular del nombre se aclaró cuando, al llegar a destino, me di

cuenta de que la bodega había sido una antigua central eléctrica. Me invitaron a visitar los lagares y descubrí por vez primera lo que era un «fino en rama», es decir un vino embotellado casi sin filtrar, con su velo de flor y residuos de levadura. Me dijeron que si pasaba por allí unas semanas más tarde podían ofrecerme trabajo en la vendimia. Retuve la idea sin comprometerme pues tenía la sensación de que, cuanto más tardara en volver a París, más difícil sería encontrar un trabajo, reanudar mis estudios y, sobre todo, adaptarme de nuevo al entorno.

«CIUDAD ANTIGUA Y EXTRAÑA»

«Tú vences, paz de Iberia/Mi Ronda pura,

/Plaza de luz sin feria /Rosa que dura».

GERARDO DIEGO

Llegué a Antequera a las once de la mañana y el sol era ya fuego por lo que renuncié de momento a seguir, busqué una fonda barata y postergué mi viaje hacia Ronda. Dos días más tarde, temiendo el calor, a las cinco de la mañana estaba ya en la carretera. En Antequera me habían dicho que para los rondeños era una preocupación obsesiva lograr que la administración mejorara los accesos a su ciudad. Pude comprobar que no exageraban. No llegué a Ronda hasta las seis de la tarde y, una vez más, totalmente mareado. De nuevo el clima había cambiado. Me instalé en una pensión asomada al Tajo y, a las pocas horas, ya había decidido que permanecería en aquel lugar todo el tiempo que mis recursos lo permitieran.

Visité la Real Maestranza y su plaza de toros, que entonces estaba en un estado más bien descuidado, incluso con hierbajos en la confluencia de las tablas. Pero me impresionó la solemnidad del

lugar e imaginé lo que podía suponer vivir en aquel recinto algún acontecimiento mayor. En Córdoba había comprado Mariana Pineda y leía sentado en los tendidos de la plaza los versos que evocaban un festejo en Ronda.

Al día siguiente, el tiempo seguía siendo agradable y me animé a bajar a la campiña caminando hasta Santa María de la Cabeza, una ermita entonces de difícil acceso, desde la que se ve Ronda entera volcada sobre el Tajo. Regresando por la parte de la ciudad que evita la hendidura, me detuve en una fuente de caños, contigua por la parte exterior a la muralla, a pocos metros de una plaza sin empedrado ni asfalto, con árboles en el centro que asemejaba el recinto de una feria de ganado. La plaza estaba circundada de modestas casas encaladas, ante cuyas puertas las sillas de mimbre parecían aguardar la hora de conversación al fresco.

En la plaza había bares y tabernas, una de las cuales, sin cartel alguno, supe que respondía al sorprendente nombre de «El Sucio», gran paradoja pues estaba cuidadísima. Compartí largo rato con los habituales y visité otros dos establecimientos que hoy todavía existen.

Cuando me dirigía de vuelta a la pensión, casi a medianoche, la plaza entera era una tertulia que se prolongaba a lo largo de la empinada calle de empedrado redondo. Ya en lo alto, tras el ayuntamiento y la iglesia mayor, me encontré en un lugar ajardinado limitado por el Tajo, en el centro del cual un busto evocaba a un poeta para mi desconocido: «Que hondo misterio / fiel Ronda / en ti me mueve me duele y me acompaña».

Volví a «El Sucio» cada día al levantarme, compartiendo con gente que ya me era conocida el desayuno que hacía famoso el lugar: huevos con chorizo y un vino algo ácido que entonces elaboraban campesinos de la zona, prácticamente para uso doméstico. La cosa se cerraba con un café «en vaso de caña».

Uno de los días en que se prolongó el desayuno, era domingo. A partir de media mañana el local se fue llenando de grupos familiares. En la algarabía, abuelos y padres pugnaban por hacerse con raciones de conejo, garbanzos, arroz o «asadura» de cordero, mientras que unas aceitunas carnosas circulaban libremente, junto a

jarras de vino y cerveza en las que, a intervalos, los niños introducían un dedito que golosamente llevaban a los labios ante el fingido gesto de reproche de los mayores.

En una de las mesas más concurridas la conversación se centraba en un festejo que tendría lugar por la tarde en una localidad de la serranía, con participación de dos jóvenes de Ronda. La conversación era seguida con alborozo por un niño, que parecía sentir el privilegio de ser ya partícipe del cúmulo de expectativas, entusiasmos, réplicas y contrarréplicas de los mayores. Su expresión reflejaba a la vez la curiosidad analítica del investigador y el estupor elemental que provoca en todo niño el poder que tiene la palabra de vincular a los hombres, y casi de recrear las cosas.

Sentía que la sabia inmediatez de aquel modesto lugar estaba en consonancia con un entramado social no menos sabio, pese a la dureza de la vida rural, las tensiones sociales y la sombra permanente de un régimen mutilador de libertades. Todo parecía servir de afortunado pretexto para que se revelara, en lo concreto de la cotidianeidad social, el imbroglio, siempre indisociablemente jocoso y dramático, en el que, por el mero hecho de ser humanos, y por ello, algo más que mera prolongación de la naturaleza, todos nos hallamos embarcados.

Experimentaba allí con toda agudeza lo vacuo que es en ocasiones la diferencia entre personas que solo poseen la riqueza esencial del lenguaje y personas que se separan jerárquicamente del conjunto por el hecho de haber acumulado alimento cultural y referencias eruditas. Y así, el recuerdo de aquella mañana de domingo —el bullicio festivo en un modesto local— perduraría en mí como emblema de un código de valores que ha de servir para recrear una civilización que responda cabalmente a ese nombre.

*

Ismael, protagonista y único superviviente de la gran narración Moby Dick, cuenta desde el inicio que cuando la vida se asemeja a

un brumoso noviembre es tiempo de acercarse al mar. Los rondeños simplemente se acercan al extremo de la alameda, un balcón más de una ciudad por entero abierta al Tajo:

Aquí corre un aire fuerte y magnífico, las montañas se abren para entonar salmos por sus vertientes y, apilada sobre una meseta, se levanta una de las más antiguas y extrañas ciudades españolas88.

Pese a toda la carga de evocaciones literarias, a diferencia de Córdoba o Toledo, Ronda no ofrecía monumentos susceptibles de ser visitados. Tampoco había museos o iglesias con cuadros o retablos famosos. Incluso lo singular de la elevación sobre un abismo me parecía un pretexto. Me di cuenta de que lo único que ataba a la ciudad era Ronda misma.

Solo más tarde tuve conocimiento de que muchos eran los que habían experimentado una sensación análoga. Empezando por el propio Rilke, para quien lo reseñable en Ronda era «el monumento perenne de toda su existencia» representando «un heroísmo apasionado, sin objeto ni adversario».

Un rondeño extraordinariamente ilustrado, que mantenía su condición de campesino a la vez que hacía funciones de historiador de la ciudad, me transcribió unos versos de un gran poeta ciego que quiso acercarse a Ronda: «El islam, que fue espadas / que declararon el poniente y la aurora / […] y hombres que comentaron a Aristóteles / y dinastías que son ahora nombres de polvo / […] es aquí, en Ronda / en la delicada penumbra de la ceguera / un cónclave silencioso de patios / un ocio de jazmín / y un tenue rumor de agua que conjuraba / memorias de desiertos89».

Habían transcurrido los días como si la vida careciera de calendario. Pero sentía que era imperativo retornar a Francia. No me movía tanto la inquietud por asegurarme un futuro como la certeza de que vivir sin proyecto acabaría no solo por ser inviable sino también destructivo: una huida del inevitable momento en que tendría que determinar qué era capaz de hacer y a qué era capaz de

enfrentarme. Aun con independencia de la inminente penuria económica, tenía que asumir mi verdad, asumir que esta España que tan a fondo me iba penetrando no era para mí posible y que precisamente para merecer el regreso era necesaria una suerte de mutación: llegar a sentir de alguna manera como verdaderamente propio aquel «plat pays » del entorno de Béthune que la crisis había cubierto de colinas negras; o quizá ya directamente sentir como lugar propio París, ciudad otoñal para unos, pero solo pluviosa para todos los que arrastran por sus calles el desarraigo.

La ciudad de Carmona era mi próxima meta, pues natural de ella era un amigo que había conocido en París y que había regresado. Dada la cercanía de Carmona con Sevilla podía desde allí organizar un viaje ya en tren hacia París. Pero aún quedaba una última etapa con el «Adonde vaya Usted». Salí a la carretera tortuosa que, por Algodonales, Morón de la Frontera y el Arahal llega a Carmona. No se me iban de la cabeza los versos del poeta: «Que hondo misterio / fiel Ronda / en ti me mueve, me duele y me acompaña».

NOTAS

1Adaptada de una novela de Giovanni Verga (I Malavoglia), La tierra tiembla , dirigida por Luchino Visconti, fue estrenada en 1948 y presenta el conflicto que opone al pescador Ntoni Valasto a los mayoristas de la pesca, que determinan los precios, sometiendo a los pescadores a una feroz explotación.

2Estrenada en 1960, Rocco y sus hermanos nos cuenta la historia de una viuda y cuatro hijos que abandonan su región de Basilicata (antigua Lucania) en la Italia meridional para reunirse en Milán con el hermano mayor, un albañil vinculado al mundo del boxeo.

3Conferencia de García Lorca citada por Juan Francisco Peña en Bodas de Sangre , edición de Lázaro Carreter y Francisco Peña, Austral, 2010, pág. 173.

4« Il y a une certaine aisance dans la joie qui définit la vrai civilisation » « L'amour de vivre » en L'envers et l'endroit , Gallimard, Collection Folio essai n.o 41, múltiples ediciones.

5Neruda, Pablo, Para nacer he nacido , Seix Barral, Biblioteca Breve, 1978.

6Neruda, Pablo, op. cit .

7Oliver, Joan, Troç de paper , Barcelona, 1970.

8Ara.cat , 26/6, 2011.

9«Perquè ens perdoni la guerra, /que l'ensagna, que l'esguerra,/ abans de passar la ratlla, / m'ajec i beso la terra/ i l'acarono amb l'espatlla». Taducción online, sin explicitación del traductor vinculada a una interpretación por Lluis Llach.

10 «Madre España», en Miguel Hernández Obra Completa , Espasa Clásicos, 2010.

11 Vallejo, César, Poemas humanos. España aparta de mí este cáliz , Edición de Francisco Martínez García, Ediciones Castalia, 1988.

12 Cernuda, Luis, «Es lástima que fuera mi tierra», en «Desolación de la quimera», Poesía Completa , Barral Editores, 1977.

13 Camus, Albert, L'État de Siège , Gallimard, 1948.

14 « Vous avez cru que tout pouvait se mettre en chiffres et en formules! Mais dans votre belle nomenclature, vous avez oublié la rose sauvage, les signes du ciel, les visages d'été, la grande voix de la mer, les instants du déchirement et la colère des hommes ».

15 Cernuda, Luis, «Un español habla de su tierra», en «Las nubes», Poesía Completa , Barral Editores, 1977.

16 Juliana, Enric, Aquí no hemos venido a estudiar , Arpa, 2020.

17 Perquè som i ens sentim catalans / estimem i cerquem, en la lliure abraçada , / l'esperit i l'exemple / d'altres pobles de races i llengües diverses , / i el tracte de tots, i el contacte , / a profit de l'empresa comuna i urgent / de mudar el món i els homes / en la pau solidària / i en l'entesa fecunda . Joan Oliver « Versos elementals als catalans » (1969). Recogidos en En Lo Càntich. Revista Digital de Literatura. Art i Cultura , 2011.

18 Gibson, Ian, Aventuras ibéricas , Ediciones B, 2017.

19 Ibídem, 198.

20 Traducción de Juan Antonio Méndez, Acantilado, 2017, pág. 292.

21 Bassani, Giorgio, Il Giardino dei Finzi-Contini , Feltrinelli Universale, 2012, pág. 31.

22 Nire aitaren etxea / defendituko dut. / Otsoen kontra, / sikatearen kontra, / justiziaren kontra, / defenditu / eginen dut / nire aitaren etxea. / Galduko ditut / aziendak, / soloak, / pinudiak; / galduko ditut / korrituak, / errentak, / interesak, / baina nire aitaren etxea defendituko dut. / Harmak kenduko dizkidate, / eta eskuarekin defendituko dut / nire aitaren etxea; / eskuak ebakiko diskidate, / eta besoarekin defendituko dut / nire aitaren etxea; / besorik gabe, / bularrík gabe / utziko naute, / eta arimarekin defendituko dut / nire aitaren etxea. / Ni hilen naiz, / nire arima galduko da, / nire askazia galduko da, / baina nire aitaren etxeak /

iraunen .

23 Aresti, Gabriel, Harrizko Herri Hau , LUR, 1970. Traducción al castellano, gentileza del poeta Juan Ramón Makuso. He aquí el original: Bilbaoko erdal herri honetan / baldin eta / jaioa banaiz / ene hazkurria / baldin eta / erdalduna bada, / zergatikan ez dut kantatuko / erderaz / parabola batetan?

24 Salva't, oh!, salva't – de tant de mal; / que el plor et torni feconda, alegre i viva; / pensa en la vida que tens entorn: / aixeca el front , / somriu als set colors que hi ha en els núvols / On ets, Espanya? – No et veig enlloc . / No sents la meva veu atronadora? / No entens aquesta llengua – que et parla entre perills? / Has desaprès d'entendre an els teus fills .

25 La traducción de este párrafo está extraída de un artículo de Carmen Riera, La Vanguardia 16/2/2014. La traducción de los párrafos siguientes del texto es propia.

26 Gracián, Baltasar, El político Don Fernando El Católico . Introducción de Aurora Egido. Edición de Luís Sánchez Laílla, Almuzara, 2010, pág. 46.

27 Acceso online en Cervantes virtual bajo el título «Instrucciones de Carlos V a Felipe II».

28 Accesible íntegramente en línea en la web euskera.euskadi.es .

29 Traducción anónima recogida en poetasandaluces.com . He aquí el original «Cantiga do neno da tenda»: Bos Aires ten unha gaita / sobre do Río da Prata / que a toca o vento do norde / coa súa gris boca mollada. // ¡Triste Ramón de Sismundi! / Aló, na rúa Esmeralda, / basoira que te basoira / polvo d'estantes e caixas. // Ao longo das rúas infindas / os galegos paseiaban / soñando un val imposíbel / na verde riba da pampa. // ¡Triste Ramón de Sismundi! / Sinteu a muiñeira d'ágoa / mentres sete bois de lúa / pacían na súa lembranza. // Foise pra veira do río, / veira do Río da Prata. / Sauces e cabalos múos / creban o vidro das ágoas. // Non atopou o xemido / malencónico da gaita, / non viu o inmenso gaiteiro / coa boca frolida d'alas: // Triste Ramón de Sismundi, / veira do Río da Prata, / viu na tarde amortecida / bermello muro de lama .

30 « Imos silandeiros orela do vado / pra ver o adolescente afogado / Imos silandeiros veiriña do ar / antes que ise rio o leve para o mar ».

31 Traducción recogida en el portal «La voz castellana». He aquí el poema en su lengua: Castellanos de Castilla, / tratade ben ós galegos; / cando van, van como rosas; / cando vén, vén como negros . // Cando foi, iba sorrindo, / cando ven, viña morrendo; / a luciña dos meus ollos, / o amantiño do meu peito . // Aquel máis que neve branco, / aquel de dozuras cheo, / aquel por quen eu vivía / e sen quen vivir non quero. / Foi a Castilla por pan / e saramagos lle deron; / déronlle fel por bebida. / peniñas por alimento . // Déronlle, en fin, canto amargo / ten a vida no seu seo… / ¡Casteláns, casteláns, / tendes corazón de fero! // ¡Ai!, no meu corazonciño / xa non pode haber contento, / que está de dolor ferido, / que está de loito cuberto. / Morreu aquel que eu quería / e para min non hai consolo: / so hai para min, Castilla, / a mala lei que che teño . // Permita Deus, casteláns, / casteláns que aborrezo, / que antes os galegos morran / que ir a pedirvos sustento . // Pois tan mal corazón tendes, / secos fillos do deserto, / que se amargo pan vos gañan, / dádesllo envolto en venero . // Aló van, malpocadiños, todos de esperanzas cheos, / e volven, ¡ai!, sen ventura / cun caudal de desprezos . // Van probes e tornan probes,

/ van sans e tornan enfermos, / que anque eles son como rosas, / tratádelos como negros. // ¡Casteláns de Castela, / tendes corazón de aceiro, / alma coma as penas dura, / e sen entrañas o peito! // En tros de palla sentados, / sen fundamentos, soberbios, / pensas que os nosos filliños / para servirvos naceron . // E nunca tan torpe idea, / tan criminal pensamento / coubo en máis fatuas cabezas / ni en máis fatuos sentimentos . // Que Castela e Casteláns, / todos nun montón, a eito, / non valen o que unha herbiña / destes nosos campos frescos . // Só pezoñosas charcas / detidas no ardente solo / tes, Castela, que humedezan eses teus labios sedentos . // Que o mar deixoute esquecida / e lonxe de ti correron / as brandas augas que traen / de plantas sen sementeiros . // Nin árbores que dean sombra, / nin sombra que preste alento… / Chaira e sempre chaira, / deserto e sempre deserto… // Esto che tocou, coitada, / por herdanza no universo, / ¡miserable fanfurriñeira!, / triste herdanza foi por certo . // En verdade non hai, Castela, / nada coma ti tan feo, / que aínda mellor que Castela / valera dicir inferno . // ¿Por que aló fuches, meu ben? / ¡Nunca tal houberas feito! / ¡Trocar campiños floridos / por tristes campos sen rego! // ¡Trocar tan claras fontiñas, / ríos tan murmuradores / por seco polbo que nunca / mollan as bágoas do ceo! // Mais, ¡ai!, de onda min te fuches / sen dó do meu sentimento, / e aló a vida che quitaron, / aló a mortiña che deron . // Morriches, meu queridiño, / e para min non hai consolo, / que onde antes te vía, agora, / xa solo unta tomba vexo . // Triste como a mesma noite, / farto de dolor o peito, / pídolle a Deus que me mate, / porque xa vivir non quero . // Mais en tanto non me mata, / casteláns que aborrezo, / hei, para vergonza, heivos de cantar xemendo: / ¡Casteláns de Castela, / tratade ben ós galegos: / cando van, van como rosas; / cando vén, vén como negros!

32 Traducción al castellano extraída del blog «Voz castellana». La historia vista desde Castilla. He aquí el original: Jo tenia en la muntanya / un castell emmerletat / que n'era el rei de la serra / i n'era el rei de la vall. // En ell mos pares guardaven, / de llurs avis heretat, / un panyo groc i vermell / i llistat per quatre pals. // Mes el drap era d'or fi / i los pals eren de sang, / de la sang d'un noble comte / el Pilós anomenat. // Ai, Castella castellana, / no t'hagués

conegut mai! // «El gonfanó de les barres», / deien els uns en passar; /altres deien: // «El penó / de les quatre llibertats.» // Perquè los pals eren quatre / Yi eren quatre los senyals, / essent cada barra un símbol, / essent un nom cada pal. // Dret es deia lo primer, / i lo segon Llibertat; / Justícia era el nom del terç, / Indústria lo nom del quart. // Ai, Castella castellana, / no t'hagués conegut mai! // El pal del Dret trossejaren / aquells que a Casp congregats / a la llum quedaren cegos Y / per les prèdiques d'un sant. // La barra de la Justícia, Y / sota la llosa restà / d'una tomba on se llegeix: «Carles de Viana aquí jau.» // I els canons de Felip Quint / deixaren la Llibertat / soterrada entre les runes de Barcelona fumant. // Ai, Castella castellana, / no t'hagués conegut mai! // Si lo drap d'or de mos pares / n'és avui un esvoranc, / i en la torre del castell / n'hi tinc el penó arborat; / si al peu dels merlets en runa / sols ressonen entre planys / les llastimeres esparses / del trobador català; // si ja sols me'n queda un / de mos quatre pals de sang, / és per tu, la de les torres / i dels lleons afamats. // Ai, Castella castellana, / ai si em trenques el quart pal! Corregido según: http://voz-castellana.blogspot.com/2014/05/castellanofobia-los-cuatro-palos-de.html

33 Azorín, Castilla , Edición de Inman Fox, Austral, 2020.

34 Ibídem, pág. 220.

35 Ibídem, págs. 238-239.

36 Ibídem, pág. 239.

37 Ibídem, págs. 239-240

38 Ibídem, págs. 238-242.

39 Delibes, Miguel, Castilla, lo castellano y los castellanos , págs. 23-24.

40 Ibídem, págs. 24-25.

41 Ibídem.

42 De Saint Exupery, Antoine, « Lettre à André Breton », febrero de 1941, en Cahiers Saint-Exupéry , NRF Gallimard, 1980.

43 De Riquer, Borja, La Vanguardia , 24/1/2019.

44 [Traducido del catalán]. Puigverd, Antoni, « La Frivolitat », La Vanguardia , 21 de agosto de 2019.

45 Camus, Albert, « Ce que je dois à l' Espagne », discurso pronunciado el 22 de enero de 1958 y recogido en Essais , Gallimard La Pléiade, París, 1993.

46 Gibson, Ian, op. cit ., pág. 339.

47 « É uma mulher toda nua / Beleza rude da rua / Ela vem para dançar / O meu cantar e falar ».

48 « Em silêncios de norte e de convento / Tú ouvrirás na lingua que traíste / Palavras com o fogo, como o vento / Istas palavras con que Portugal resiste ».

49 « Força, força companheiro Vasco . / Nós seremos a muralha de aço / Há quem queira fazer marcha atrás / Há quem queira meter o travâo / Mas o povo acelera e faz / O caminho da revoluçao ».

50 Declaraciones recogidas en Milano Today , 2 de octubre de 2012.

51 Declaraciones a Catalunya Radio el 14 de mayo de 1996. Recogidas en el diario El País , 15 de mayo de 1996.

52 Ibídem.

53 Weil, Simone, Echar raíces , Trotta, 2014.

54 Camus, Albert, L'envers et l'endroit , Gallimard, Collection Folio, essai n.o 41, múltiples ediciones.

55 « Pour faire de la philosophie il faut connaître toutes les langues, sauf toutefois l'espagnol ».

56 «La muerte de Ortega y Gasset ha recordado a los estudiantes

que este gran filósofo ha situado la cuestión se sus propios derechos y deberes en el centro de su pensamiento», Camús, Albert, « Fidelité a l'Espagne », artículo de prensa procedente del Archivo Carlos Esplá y recogido, sin referencia de fecha en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

57 Schopenhauer, Arthur, Fragmentos sobre historia de la filosofía , SARPE, 1984.

58 Ortega y Gasset, José, La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva . Edición ampliada a cargo de Javier Echeverría. Ensayos introductorios de Concha Roldán y Jaime de Salas. CSIC-Fundación Ortega y Gasset, Gregorio Marañon, 2021.

59 Ortega y Gasset, José, Ideas y Creencias , Austral, 1945.

60 Ibídem.

61 Da Costa, Uriel, Espejo de una vida humana , Libros Hiperión, 1984.

62 «De los indudablemente "blancos" hacia abajo continúa toda una escalera de términos ambiguos que a veces se superponen: indio, pardo, moreno, morocho, mestizo, mulato, negro, negro mota, preto, café con leche, chino, criollo, cholo y otras decenas de etiquetas se aplican situacionalmente para construir jerarquías». Adamovsky, Ezequiel, «La raza y la clase se entremezclan en el caldero latino americano», Le Monde Diplomatique en Español , agosto de 2021.

63 Kamen, Henry, La Inquisición española , pág. 316, Grijalbo, 1967.

64 Ibídem, págs. 316 y 317.

65 Ibídem, pág. 14

66 Imprenta y Fundición de Manuel Tello, Madrid, 1891. Reproducción en Editorial Nabu Press, 2011. El subtítulo del libro es muy significativo: «Estudios biográficos y bibliográficos de Ciencia Exactas, Físicas y Naturales y sus inmediatas aplicaciones en dicho siglo».

67 Wiesenthal, Mauricio, La hispanibundia , Acantilado, 2018.

68 Durant, Will, The Story of Civilization: The Reformation .

69 Vesalius, Andreas, De humani corporis fabrica, Libri VII , Johannes Oporinus, 1543.

70 González Echeverría, «On the Jewish origin of Michael Servetus», Jewish Magazine of Culture, n.º 40, 1999.

71 Por ejemplo, info-bible.org , Michel Servet et Jean Calvin.

72 Obra traducida al español en 1597 por Cipriano de Valera. Fundación de Editorial de Literatura Reformada, 1968.

73 « Confession de foi laquelle tous les bourgeois et habitants de Genève et sujets du pays doivent jurer de garder et tenir ».

74 De hecho, las protestas contra la intolerancia se debieron muchas veces a las tentativas por parte de España de sustituir la jurisdicción de los tribunales locales por los españoles (al respecto Kamen, op. cit ., pág. 310).

75 Kamen, op. cit ., pág. 308.

76 En relación a este asunto no está de más recordar que la esclavitud era bien conocida en Europa y concretamente en España mucho antes del descubrimiento. En los siglos IX y X en Cataluña tenían esclavos no solo los capitostes civiles, sino también los eclesiásticos. Entre las víctimas no faltaban los negros y miembros de otros colectivos africanos. Las razones de recurso a estos extranjeros sin derechos no eran muy diferentes de las de hoy en día: necesidad de mano de obra carente de posibilidad de protesta y reivindicación. Ya en el siglo XVI , pero mucho antes del descubrimiento, americano existe en Barcelona la Cofradía de esclavos y Libertos de San Jaime.

Este periodo incluye el reino de Alfonso V designado como El Magnánimo y El Sabio, y que extendió su corte ilustrada hasta Nápoles, donde se instala definitivamente en 1443, haciendo de la ciudad un faro del humanismo renacentista, desde el cual influye en decretos tendientes a limitar en Cataluña la servidumbre y los malos tratos.

¿Hemos de arrojar a las tinieblas de la moralidad a este príncipe ilustrado? ¿Cuántos, en este caso, deberían acompañarlo?

77 En 1992, James Hena, presidente del Concilio de las tribus Pueblo, sostenía en un coloquio en la Universidad Complutense que, por brutal que hubiera sido, la colonización española nunca apuntó al exterminio sistemático de las razas nativas, cosa que a su juicio si fue en muchos casos el objetivo de los colonizadores anglosajones.

78 «Es lástima que fuera mi tierra».

79 El rayo que no cesa , Soneto 28.

80 Declaraciones al diario Le Monde , 21 de noviembre de 2020.

81 Digo líneas «atribuidas» simplemente porque no he logrado verificar la cita. El portal remite a La memoria y la sangre , Antología Poética de Vanguardia Obrera, 1986, pero no he podido hacerme con ejemplar alguno, ni he encontrado otras referencias al texto de Lorca. La cita en todo caso es la siguiente «¡Ay desdichada España! ¡País de negruras, de fuego y horror! ¡Apoteosis de imbecilidad dirigida por curas lujuriosos, toreros chulos, prostitutas sin alma, ladrones de frac e ignorantes de fe!».

82 Ortega y Gasset, José, Obras completas, Revista de Occidente , 1960-62.

83 Eco más cerca de nosotros de este rechazo a la complacencia

abusiva en el maltrato a un animal «el crucificado inocente, el ser doliente de la España cínica, es el toro, la vaquilla…», Francisco Umbral, El Mundo , 7 de septiembre de 1995.

84 Ibídem.

85 Azorín, op. cit .

86 Alza, toro de España: levántate, despierta. / Despiértate del todo, toro de negra espuma, / que respiras la luz y rezumas la sombra, / y concentras los mares bajo tu piel cerrada. // Despiértate. // Despiértate del todo, que te veo dormido, / un pedazo del pecho y otro de la cabeza: que aún no te has despertado como despierta un toro/ cuando se le acomete con canciones lobunas. // Levántate // Resopla tu poder / despliega tu esqueleto / enarbola tu frente con las rotundas hachas, / con las dos herramientas de asustar a los astros, / de amenazar al cielo con astas de tragedia. // Esgrímete // Toro en la primavera, más toro que otras veces, / en España más toro, toro que en otras partes / más cálido que nunca, más volcánico, toro/ que irradias, que iluminas al fuego, yérguete. // Desencadénate. // Desencadena el raudo corazón que te orienta / por las plazas de España, sobre su astral arena / a desollarte vivo vienen lobos y águilas / que han envidiado siempre tu hermosura de pueblo. Yérguete // No te van a castrar / no dejarás que llegue / hasta tus atributos de varón abundante / esa mano felina que pretende arrancártelos / de cuajo, impunemente: pataléalos toro. // Víbrate. // No te van a absorber / la sangre de riqueza / no te arrebatarán los ojos minerales. / La piel dónde recoge resplandor el lucero / no arrancarán del toro de torrencial mercurio. // Revuélvete // Es como si quisieran arrancar la piel al sol / al torrente la espuma con uña y picotazo / no te van a castrar, poder tan masculino / que fecundas la piedra; no te van a castrar. // Truénate. // No retrocede el toro: no da un paso hacia atrás / si no es para escarbar / sangre y furia en la arena, / unir todas sus fuerzas, y desde las pezuñas / abalanzarse luego con decisión de

rayo. // Abalánzate // Gran toro que en el bronce y en la piedra has mamado, / y en el granito fiero paciste la fiereza / revuélvete en el alma de todos los que han visto / la luz primera en esta península ultrajada. // Revuélvete // Partido en dos pedazos, este toro de siglos, / este toro que dentro de nosotros habita/partido en dos mitades: con una mataría y con la otra mitad moriría luchando. // Atorbellínate // De la airada cabeza que fortalece el mundo, / del cuello como un bloque de titanes en marcha, / brotará la victoria como un ancho bramido / que hará sangrar al mármol y sonar a la arena. // Sálvate.

87 Notre humanité , título de un libro de Francis Wolff.

88 Gibson, Ian, Cuatro poetas en guerra , Planeta, 2007.

89 R. M. Rilke, Epistolario español , prólogo introducción y notas de Jaime Ferreiro, Espasa 1976 . Citado por LASAGA MEDIANA, José, «Rilke en Ronda» (UNED, disponible online).